Ephemerides Sacrarum Disciplinarum
Theologicae - Philosophicae Facultatis
in
Universitate Lituana

ΣΩΤΗΡ

Religijos mokslo laikraštis

Redaguoja
Prof. Pr. Dovydaitis

IV metai, 1 Nr.

Leidžia
Lietuvos Universiteto
Teologijos-Filosofijos Fakulteto
Teologijos Skyrius

KAUNAS 1927

Turinys—Summarium.

A. Sennas: Keleto Dievo pavadinimų etimologija: 1. liet. *Dievas*, lot. *Deus* ir k.; 2. graik. θεός (bus daugiau).
Nonnulla nomina Dei in linguis indoeuropaeis etymogice explicata: 1. lituane *Dievas*, latine *Deus* etc.; 2. graece θεός (continuabitur) - - - - - - - - - - - - - - - - 1—16

Pr. Dovydaitis: Religijų lyginimas seniau ir dabar (bus daugiau)
Religionum comparationis historia in opere prof. *Henri Pinard de la Boullaye S. J.* (continuatibur) - - : - 17—49

Joh. Döller: Patarlių knyga ir Amen-em-opė's pamokymai
Liber Proverbiorum et doctrina Amen-em-ope - - - 50—61

G. Klameth: Harpokrato motivai apokrifų pasakojimuose apie Jėzaus vaikystę
Quomodo aegyptii mythi de divino infante Harpocrate influxerint in narrationes apocryphas de infantia Christi Domini - 62—67

Pr. Dovydaitis: Krikščionybė ir budizmas (tęsinys ir galas)
Christianitas ac buddhismus (continuatio et finis) - - 68—87

Pr. Dovydaitis: Iš mokslininkų gyvenimo ir darbų (tęsinys)
Notae de vita operibusque eruditorum (continuatio) - 88—96

Franz Jostes - - - - - - - - - - - - - - 88
Nathanael Bonwentsch - - - - - - - - - 88
Ramkrishna Gopal Bhandarkar - - - - - 89
Joseph Flamion - - - - - - - - - - - - 89
Wolf Wilhelm Graf von Baudissin - - - 89—93
Paul-François Foucart - - - - - - - - - - 93
Bernhard Schäfer - - - - - - - - - - - 94
Edouard Naville - - - - - - - - - - - 94—96

SOTER

sukrautas Šv. **Kazimiero Draugijos Centriniame Knygyne Kaune.**

Gaunamas Kauno ir visuose tos Draugijos skyrių knygynuose. Rei kalautinas ir šiaip visuose knygynuose.

Iki šiol yra išėję ir galima gauti:

1924 m. vienerios knygos, kaina 12 litų.
1925 m. vienerios knygos, kaina 7 litai.
1926 m. vienerios knygos, kaina 10 litų.
1927 m. pirmosios knygos, kaina 9 litai.

Ephemerides Sacrarum Disciplinarum
Theologicae - Philosophicae Facultatis
in
Universitate Lituana

ΣΩΤΗΡ

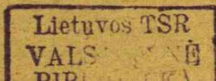
Religijos mokslo laikraštis

Redaguoja
Prof. Pr. Dovydaitis

IV
(1927)

Leidžia
Lietuvos Universiteto
Teologijos-Filosofijos Fakulteto
Teologijos Skyrius

KAUNAS 1927



Turinys — Summarium.

Dovydaitis Pr., Religijų lyginimas seniau ir dabar
Religionum comparationis historia in opere prof. *Henri Pinard de la Boullaye S. J.* - - - - - - - 17—49, 117—145

„ „ Krikščionybė ir budizmas (tęsinys ir galas)
Christianitas ac buddhismus (continuatio et finis) - - 68—87

„ „ Iš mokslininkų gyvenimo ir darbų (tęsinys)
Notae de vita operibusque eruditorum (continuatio) - - - - - - - - - - - - - - 88—96, 153—156

Franz Jostes - - - - - - - - - - - - - - 88
Nathanael Bonwentsch - - - - - - - - - - 88
Ramkrishna Gopal Bhandarkar - - - - - 89
Joseph Flamion - - - - - - - - - - - - 89
Wolf Wilhelm Graf von Baudissin - - - 89—93
Paul-François Foucart - - - - - - - - - - 94
Bernhard Schäfer - - - - - - - - - - - - 93
Edouard Naville - - - - - - - - - - - 94—96
Karl Kunst - - - - - - - - - - - - - - 153
Henry Latymer Jackson - - - - - - - - 153
Karl Holl - - - - - - - - - - - - - 153—156
John D. Davis - - - - - - - - - - - - 156

Döller, Joh., Patarlių knyga ir Amen-em-opės pamokymai
Liber Proverbiorum et doctrina Amen-em-ope - - - 50—61

Ivinskis, Z., Jonas Basanavičius - - - - - - - - - - - - - 157—158

Klameth, G., Harpokrato motivai apokrifų pasakojimuose apie Jėzaus vaikystę
Quomodo Aegyptii mythi de divino infante Harpocrate influxerint in narrationes apocryphas de infantia Christi Domini - - - - - - - - - - - - - - - - - - 62—67

„ „ Egipto mitų motivai apokrifų legendose apie Mariją
Quomodo mythologicae ideae Aegyptiae in apocryphas de Maria Virgine narrationes influxerint - - - - 146—152

Sennas, A., Keleto Dievo pavadinimų etimologija: 1. liet. *Dievas*, lot. *Deus* ir k.; 2. graik. θεός; 3. vok. *Gott*; 4. slav. *Bogъ*
Nonnulla nomina Dei in linguis indoeuropaeis etymologice explicata: 1. lituane *Dievas*, latine *Deus* etc.; 2. graece θεός; 3. germanice *Gott*; 4. slavice *Bogъ* - - - 1—16, 97—116

Keleto Dievo pavadinimų etimologija.

Par. Doc. Dr. A. S e n n a s, Kaunas.

Įvairūs yra įvairiomis kalbomis Aukščiausiosios Esybės, pasaulio Leidėjo ir Saugotojo vardai. Lietuviai jį vadina *Dievu*, latviškai—*Dievs*, vokiškai *Gott*, angliškai *God*, prancūziškai *Dieu*, itališkai *Dio*, ispaniškai *Dios*, lenkiškai *Bóg*, rusiškai Богъ.

Ir nekalbininkui tur būt tuojaus krinta į akis panašumas tarp baltiškų (lietuviško ir latviško) ir romaniškų (prancūziško, itališko, ispaniško) Dievo vardų. Tolimesnis mūsų išdėstymas parodys, kad šitas panašumas nėra pripuolamas, bet pareina nuo to, kad tie žodžiai yra jau seni. Jie yra paveldėti iš protėvių kalbos, kuri yra bendra ir baltams, ir romanams ir kurią mes vadiname indogermanų prokalbe. Iš tos indogermanų prokalbės, kuria kalbėta, gal, du tūkstančiai metų prieš Kristaus gimimą, tie žodžiai išriedėjo pamažu per įvairias raidos stadijas. Mes žinome, kad kadaise lietuvių ir latvių kalbos sudarė atskirą prokalbę greta prūsų prokalbės, ir šitos dvi seserys prokalbės yra vienos bendros „baltų“ prokalbės dukterys. Lygiai taip šiandien vartojamosios romanų kalbos yra dukterys bendros prokalbės—lotynų kalbos, kuri kartu su umbrų ir oskų kalbomis yra išėjusi iš italikų prokalbės—baltų prokalbės sesers.

Germanų (anglų ir vokiečių) žodžiai yra kilę iš vienos bendros prolytės, kuri buvo gyva bendrojoje visų germanų prokalbėje. Ar šitam germanų žodžiui galima rasti giminaičių kitose indogermanų kalbose, parodys šito vardo nagrinėjimas.

Iš tos pačios prokalbės (indogermanų), iš kurios yra kilusios lietuvių ir latvių, vokiečių ir anglų, lotynų ir jos dukterys, romanų kalbos, atsirado taip pat graikų ir slavėnų kalbos. Taigi ir graikų θεός, ir slavėnų *bogъ* yra taip pat indogermaniški žodžiai ir bus čia aiškinami.

Apie hebrajų kalbos žodžius *jahve*, *elohim*, *adonai* mes čia nekalbėsim, kadangi hebrajų kalba nepriklauso prie indogermanų kalbų šeimos, bet prie semitų kalbų.

Sakytieji žodžiai Dievui pavadinti šiandien yra tikriniai vardai (nomina propria), kadangi visi šiandien juos vartoją išpažįsta tik vieną Aukščiausią Esybę. Bet jie nėra tiktai krikščioniškų laikų padaras, nes buvo jau vartojami tuomet, kada žmonėms dar nebuvo paskelbta Evangelija. Žodį θεός vartoja jau H o m e r a s, H e r o d o t a s, P l a t o n a s ir kiti keletą šimtmečių prieš Kristaus gimimą. Kad lietuvių žodis *Dievas* nėra lietuvių krikščionių padaras, rodo įvairūs faktai, pavyzdžiui, ir ta aplinkybė, kad to žodžio atatikmenų esama ir indų kalboje (*devás*), ir lotynų kalboje (*deus*, iš ko atsirado aukščiau minėtieji romaniški vardai), ir senovės airių kalboje (*dia*), ir germanų bei graikų kalbose, kaip toliau matysim [1]). Tie žodžiai į visas tas kalbas pateko ne skolinami, kaip kad keliauja technikos, mados, sporto ir kultūros produktų pavadinimai, bet jie buvo paveldėti iš prabočių, vienos kartos paduoti kitai, ir yra kilę iš bendros šaknies. Kad taip yra,

¹) Žiūr. Būga T a u t a i r ž o d i s II, 110.



liudija tų žodžių garsų sulyginimas, pasinaudojant kalbotyros išdirbtu metodu. Nekalbininkui betgi bene patikimiausias liudymas už pagonišką lietuvių žodžio *Dievas* kilmę bus faktas, kad suomių protėviai jau prieš Kristaus gimimą, maždaug tuo pat laiku, kai Aleksandras Didysis savo narsiais žygiais sujudino Balkanų pusiasalį, Aziją ir Afriką, paėmė iš baltų prokalbės šitą žodį, tuomet dar skambėjusį *deivôs* ir turėjusį reikšmę „dangus". Šitas skolinys iki šių dienų išliko gyvas suomių giminės kalbose ir visur turi reikšmę „dangus". Štai kaip jis per du tūkstančiu metų svetimame krašte išsilaikė ir net mažiau pasikeitė, negu savo gimtojoje lietuvių ir latvių kalboje: suomių, vepsių, vadžių kalbose *taivas*, karielių kalboje *taivaš*, estų (įgaunių) kalboje *taewas*, lybių kalboje *towas* [1]).

Jeigu žodis *Dievas* kilimo yra pagoniškas, tai gal ir šiandien dar randame pagoniškų pėdsakų šitą žodį vartojant? Taip iš tikrųjų ir yra. Jeigu supykęs lietuvis sako: „*kad jį dievai!*" (pavyzdžiui, Keturakis „Amerika pirtyje" 23 psl.) „*ima tave dievai*" (Keturakis ten pat 21) arba dar pas Keturakį; „*ima jį dievai, vaikeli, nėra kada*" (ten pat 30), tuomet aišku, kad čia manoma ne apie *Dievą*, bet apie kokias piktas dvasias. Juk vietoje to tąja pačia reikšme galima būtų sakyti ir taip pat sakoma: „*kad jį velniai*". Čia, matyti, senovės lietuvių pagonių *dievai* lietuvių krikščionių vaizduotėje pavirto piktomis dvasiomis, velniais. Tas pats atsitiko su moteriškos giminės žodžiu *deivė*, kuris šiandien reiškia: 1. lotyniškai *dea*, vokiškai *Göttin*, 2. *šmėkla* ir 3. *biauri boba*. Toks reikšmės pablogėjimas, tokia degradacija galima sutikti visur ten, kur ėjo smarkios kovos. Krikščionių tikėjimo misionieriai nevisada atsižvelgdavo į šventuosius žmonių įsitikinimus ir jų iki tol garbinamuosius dievus dažnai pažemindavo, apie juos blogai kalbėdavo. Pavyzdžiui, tesie tokia 1545 metais pasirodžiusio rašto charakteringa antraštė „Von den Sudauitern, die jetzt Sudauen heissen auf Samland und ihrem Bockheiligen und Ceremonien" (Erleutertes Preussen V). Šio rašto autorius buvo Meletius archipresbyter ecclesiae Liccensis in Prussia. Tokiu netaktu iš dalies ir reikia aiškinti atkaklųjį lietuvių ir prūsų pasipriešinimą krikščionybei. Bet žmonės, kad ir priėmę Evangeliją, tačiau nuo savo senesnių įsitikinimų ne taip greit galėjo atsisakyti. Senesnieji pagoniškieji dievai ir toliau pasiliko žmonių sąmonėje, tik nustumti į žemesnę vietą, pavirtę ir iš dalies pasilikę baimės dalyku. Ir germanuose įvyko ta pati pagoniškų dievų degradacija; bet mes per toli nueitumėm, jeigu prie to ilgiau sustotumėm.

Šio straipsnio apibrėžtas uždavinys toks: etimologiškai išaiškinti daugiausia žinomuosius Dievo vardus. Kaip jau matėme, nevisi tie vardai yra vienos kilmės. Taigi ir reikšmės atžvilgiu pradedamasis punktas nebuvo vienodas. Vieniems *Dievas* buvo *gėrybių davėjas*, kitiems jis pasireiškė *dangaus giedrumu*, tretieji jame matė daugiausia *pasaulio Įkūrėją*, *Tvarkytoją*, *Saugotoją* (plg. sanskrito kalba *lokapalas* „pasaulio saugotojas",—taip Nalo istorijoje pavadinti dievai *Agnis*, *Yamas*, *Indras* ir *Varunas*); vėl kitiems *Dievas* yra tas, kuris danguje gyvena, Dangiškasis, pav. Daukšos Postilėje: *Dangujęjis*, arba lotynų kalba *caelestes* ir *caelicolae*.

---

[1]) Žiūr. Thomsen Berøringer mellem de finske og de baltiske (litauisk-lettiske) Sprog. 166 psl. ir toliau. Būga Tauta ir žodis I, 1 ir toliau.

1. Liet. *Dievas*, lot. *Deus* ir t. t.

Kaip jau matėme iš suomių kalbų skolinio, Kristaus gimimo laiku žodis *Dievas* skambėjo *deivós*. Dvibalsis *ei* vietoje vėlesnio *ie* dar randasi prūsų kalbos paminkluose. Ten šito žodžio linksniavimas kiek skyrėsi nuo lietuvių linksniavimo. Vienaskaitos vardininkas: *deiws* (30 kartų), *deiwas* (vieną kartą), *deywis* (vieną kartą); kilmininkas: *deiwas* (50 kartų), *deiuas* (vieną kartą), *deywas* (du kartu); galininkas: *deiwan* (31 kartą), *deiuan* (vieną kartą), *deywan* (vieną kartą); šauksmininkas: *deiwa* (du kartu), *deiwe* (du kartu), *deiws* (4 kartus). Daugiskaitos galininkas: *deiwans* (tris kartus). Kiti linksniai prūsų kalbos paminkluose nėra paliudyti.

Prūsiškoji mūsų žodžio lytis yra artimesnė baltų prokalbės lyčiai. Prūsų kalboje baltų prokalbės dvibalsis *ei* išliko nepakeistas, tuo tarpu kai jis lietuvių ir latvių kalbose pavirto dvibalsiu *ie*. Klausimas, kaip tai įvyko, tebėra vis dar ginčijamas. Vieno visų mokslininkų pripažinto išaiškinimo dar neprieita. A. a. prof. K. B ū g a (*Kalba ir senovė* I 68—69, 127, 217, 241—242) tame ginče ėjo išvien su Rygos universiteto profesorium J. E n d z e l y n u (žiūr. Lettische Grammatik § 28 ir Lietuvių Tauta II 284 ir toliau). Senų senovėje *ei* tevirtęs dvibalsiu *ie* tiktai po kirčiu, o nekirčiuotasis *ei* likęs kuo ir buvęs. Senovėje buvę sakoma: *nie-kas*, bet *nei vienas*; *prie-taras*, bet *preikálas*; *Dievas*, bet *deivė*, *deivótas*, *deivystė*. Kadangi linksniavime kirtis nevisada krinta ant to paties skiemens, tai žodžio *Dievas* turėjo tuomet atsirasti du kamienai: vienas kirčiuotas *Diev-* (beveik visoje vienaskaitoje), o kitas nekirčiuotas *deiv-* (visoje daugiskaitoje), kur galūnė turi kirtį, tai vad. *Dievas*: *deivai*. Lygiai taip pat greta *šviečia* turėjo būti *šveičiù*. Bet kalba nemėgsta lyčių įvairumo tą patį žodį linksniuojant ir asmenuojant. Analoginė kalbos jėga tą įvairumą paprastai išlygina, suvienodina. Tokiu būdu iš dvejopų senovės lyčių subendrinama viena, ar pirmoji ar antroji. Greta lyties *Dievas* šiandien įsigalėjo ir *dievai*, *dievystė*. Prie *šviečia* ėmė sakyti ir *šviečiù*. Apibendrinus *šveičiù* pasidarė ir *šveičia*.

Iki šiol mūsų nustatyta, kad lietuvių žodis *Dievas* yra seniau turėjęs lytį *deivos*. Atmetę nuo šitos lyties galinį garsą *-s*, kaip vardininko ženklą, gausime kamieną *deivo-*, o čia vėl atmetę kamienagalį *-o*, gausime šaknį *d e i v -*.

Kaip jau įžangoje esame pastebėję, lietuvių žodis *Dievas* turi savo giminaičių ir kitose indogermanų kalbose. Ne visi tie giminaičiai garsų atžvilgiu sutampa pilnai su lietuviškuoju žodžiu, bet giminingumas vis delto pasilieka aiškus; juk ir lietuvių žodžiai *deivė* ir *Dievas* fonetiškai nesutampa, bet niekas del to, rodos, nedrįstų tvirtinti, kad jie ne vienos kilmės, ne vienos šaknies atžalos. Pilnai garsiškai su žodžiu *Dievas* sutampa tolimųjų rytų atstovas, sanskrito kalbos žodis *devás* „dievas". Čia ne tik visi garsai, bet ir kirtis sutinka su lietuvių žodžiu, nes ir *Dievas* anksčiau kirtį turėjo galūnėje, ką liudija dar daugiskaitos linksnių kirtis. Ir sanskrito kalboje, kaip lietuvių kalboje, indogermanų prokalbės *o* pavirto *a*. Sanskrito kalbos garsas *e*, kuris randasi žodyje *devas*, galėjo atsirasti tiktai iš dvibalsių *ei*, *ai*, *oi*, bet niekada iš vienbalsio *e*, kadangi indogermanų prokalbės garsas *e*, kaip ir *a* ir *o*, indų kalboje pavirto *a*. Žodžio *devas* garsas *e* atsirado iš *ei*. Tokiu būdu ir sanskrito kalbos žodžiui *devas* gauname prolytę *deivós*.

Taip sulygindami baltų ir indų žodį, gavę indogermanų prokalbės lytį *deivo-s*, pažiūrėsime, ar tos prolytės pėdsakų neužtiksime ir kitose kalbose, išriedėjusiose iš tos pačios prokalbės. Pamėginsime visų pirma su italikų tarmėmis, kurių svarbiausia atstovė mums eina lotynų kalba. Lotynų kalboje dvibalsis *ei*, laikui einant, pavirto *i*. Tuose lotynų kalbos paminkluose, kuriuos pažįstame iš gimnazijos, vadinamojoje „klasikinėje" kalboje, jau pirminio dvibalsio *ei* nebūta, jo jau visur, ir kirčiuotuose ir nekirčiuotuose skiemenyse, pavirsta ilgu vienbalsiu *i*. Bet kiek anksčiau, būtent, trečiajame amžiuje prieš Kristaus gimimą, kirčiuotuose skiemenyse romėnai dar tebetarė *ei*. Iš tų laikų mes turime būdvardinę lytį *deiva*=vėliau *diva*, moteriškoji giminė būdvardžio *divus* „dieviškas". Horacijus (Carmina I 3) deivę Afroditę-Venerą, Kipro salos pakraščiuose iškilusią iš jūrių ir del to laikomą jūrininkų globėja, vadina *diva potens Cypri* „galinga Kipro deivė". Čia, ir paprastai poetų kalboje, būdvardis *divus*, *-a* eina daiktavardžiu, ir tuomet su lietuvių žodžiu *Dievas* sutinka ne tiktai garsų, bet ir reikšmės atžvilgiu. Pavyzdžių imsime dar kartą iš Horacijaus: odžių IV 5 Horacijus kreipiasi į ciesorių ir jį vadina *divis orte bonis* „iš maloningų dievų kilęs", ir tų pačių knygų šeštojoje odėje jis ir dievą Apoloną šaukia lytimi *Dive!* Būdvardžio *divus* ir bevardė giminė *divum* ėjo daiktavardžiu ir reiškia „atviras dangus", pav. *sub divo* „po atviru dangumi, lauke". Čia turime primint, kad ir lietuvių *dievas* kadaise reiškė „dangus", ką šiandien dar matome suomių kalbų skoliniuose.

Bet kaip lietuvių kalboje iš v i e n o s šaknies atsirado ir *šveisti* ir *šviesti*, taip ir lotynų kalboje iš prolytės *deivos* ir t. t. išriedėjo du žodžiai. Nes, be minėtojo perėjimo dvibalsio *ei* į vienbalsį *i*, šitą žodį palietė dar kitas raidos dėsnis, kuriuo einant garsas *v* prieš trumpą *o* (bet ne prieš ilgą *o*) turėjo išnykti. Šitas dėsnis pakeitė tuos žodžio *deivo-* linksnius, kuriuose *v* atsidūrė prieš garsą *o* (iš kurio vėliau atsirado *u*), o kitus linksnius paliko sveikus. Tuo laiku, kai šitas *v* nyko, dvibalsis *ei* dar tebebuvo visiškai sveikas. Vadinasi, tuomet lotynų kalboje buvo vardininkas *deio-s*, bet kilmininkas *deivi*, moteriškos giminės vardininkas *deiva* ir t. t. Dabar dvibalsis *ei* ėmė kisti, pereit į *i*. Bet tas perėjimas įvyko ne vienu akimirksniu, o ilgesne plėtote, pereinamaisiais laipsniais. Iš *ei* atsirado pirmiau ilgas siauras balsis *ė*, ir tik iš šito vėliau balsis *i*. Vadinasi, vardininkas *deios* (atsiradęs iš *deivos*) pavirto lytimi *dėos*, kilmininkas *dėvi*, moteriškos giminės vardininkas *dėva*. Visuose linksniuose, netekusiuose prieš trumpą *o* savo priebalsio *v* (pav. vardininke *dėos*, galininke *dėom*), dabar atsirado naujas dvibalsis *ėo*. Šitam naujam dvibalsiui atsiradus, lotynų kalboje ėmė veikti naujas dėsnis, kuriuo einant balsių junginiuose, einančiuose betarpiškai po priebalsio, pirmasis balsis turėjo sutrumpėti. Tokiu būdu iš *crė(j)are* atsirado *creare*, iš *plėo* išriedėjo *pleo*; ir lygiai taip pat iš *dėos*, *dėom* pasidarė *deos deom*. Balsiui *o* galūnėje pavirtus balsiu *u*, atsirado žinomosios mums lytys *deus*, *deum*. Kilmininke *dėvi* ir moteriškos giminės vardininke *dėva* balsio *ė* tolimesnis perėjimas į *i* nebuvo suvaržytas ir tokiu būdu atsirado linksniavimas: *deus divi divo deum divo*. Šitos fonetiškai taisyklingos lytys sudarė kalbančiam nepatogų įvairumą kaip ir lietuvių kalba *dievas: dievai*. Kaip lietuvių kalba išlygino tą įvairumą, taip padarė ir lotynų. Analoginiu keliu greta vardininko *deus*, galininko *deum* atsirado ir kilmininkui, naudi-

ninkui bei ablativui lytys *dei*, *deo*, kurios fonetiškai nėra taisyklingos. Bet ir iš lyčių *divi*, *divo*, *diva* atsirado analogiškai lytys *divos (divus)*, *divom (divum)*. Tokiu būdu lotynų kalba susilaukė iš vieno kamieno dvi paradigmas, būtent, *deus* ir *divus*. Kadangi vienam ir tam pačiam daiktui dviejų vardų nereikia, tai imta tuos žodžius diferencuoti reikšmės atžvilgiu, tuo būdu, kad antrasis žodis įgijo būdvardžio prasmę.

Kamieną *deivo-*, be lotynų kalbos, rodo ir oskų kalba (*deivai*=lotyniškai „divae") ir umbrų kalba (*deueia*=lotyniškai „divina"), abidvi priderančios taip pat italikų kalbų šakai.

Už Italijos sienų senojo *deivo-* ainį randame Airijoje (Irlandijoje), kurios kalboje senovėje *Dievas* buvo pavadintas *dia*. Senobinės Galijos (dabartinės Prancūzijos) gyventojai keltai turėjo tokius vardus: *Devognata*, Δειουνα ir pan., kur dievo vardas sudaro pirmąjį kompozito sandą. Ir kitose keltų kalbose žodis išliko iki šių dienų: senovės kymrų *duiu*, dabartinių kymrų *duw*, kornų *duy*, viduramžių bretonų *doe*, šių dienų bretonų *doué* „Dievas".

Ir germanų kalbos duoda lietuviškojo *Dievo* pilną atliepimą. Indogermanų prokalbės lytis *deivos* germanų prokalbėje turėjo pavirsti lytimi *tywa-z*. Indogermaniškas *d* (=lietuviškas *d*) per germanų priebalsių kaitą (Lautverschiebung) pavirto *t*, kuris išliko anglų ir skandinavų kalbose kaip ir vokiečių žemaičių tarmėje (Niederdeutsch), bet vokiečių aukštaičių tarmėje (Hochdeutsch), taigi ir rašomojoje šių dienų vokiečių kalboje, perėjo į *z* (tark *c*) ar *s*: pav. liet. *sėdėti*=vok. *sitzen*, angl. *to sit*. Indogermanų prokalbės dvibalsis *ei* (lietuviškai *ei* ar *ie*) germanų prokalbėje pavirto ilgu balsiu *i* (=y) ir tokiu būdu sutapo su indogermanų prokalbės ilgu *i*. Indogermanų prokalbės *v* (geriau būtų parašius *w*) germanų prokalbėje išliko dar sveikas. Indogermanų prokalbės *o* (trumpas) germanų prokalbėje pavirto *a*, kaip ir lietuvių bei indų kalbose. Indogermaniškasis duslus garsas *s* del tam tikro kirčio dėsnio pasidarė skardžiu garsu *z* (=lietuvių *z*), kuris senovės skandinavų kalboje pavirto *r*. Senovės vokiečių ir anglų kalbose galūnė atkrito. Išlikusiuose germanų kalbų paminkluose indogermanų prokalbės *deivos* pasirodo kaip bendrinis vardas (appellativum) ir ypač kaip vieno germanų pagonių dievo asmenvardis. Bendrinį vardą užtinkame tiktai senovės skandinavų kalboje, būtent *tivar* (daugiskaita) „dievai" iš indogermanų prokalbės daugiskaitos vardininko *deivōs* (=sanskrito kalboje *devās*). Germanų prokalbės vienaskaitos lytis *tywa-z* senovės anglų (anglosaksų) kalboje pavirto *tíw*, senovės vokiečių aukštaičių kalboje pirmiau *ziw*, ir iš to paskui *zio* (išt. *cyo*), senovės skandinavų kalboje *tyr* (išt. *tür*). Bet tai ne bendrinis vardas, o tikrinis iš indogermanų prokalbės gadynės perimto dievo asmenvardis, del to ir reikia rašyti didele pradine raide: *Tiw*, *Zio*, *Tyr*.

Iki šiol jau matėme, kad indogermanų *Deivós* buvo „dangaus dievas". Kitaip nebūtų galima išaiškinti reikšmė lietuviškojo žodžio, perėjusio prieš du tūkstančiu metų į suomių kalbas. Bet germanai iš indogermanų „dangaus dievo" padarė sau „karo dievą". *Tywa-z*, būdamas karo dievas, romėnų rašytojų buvo identifikuotas su *Marsu*. Kadangi šiandien visi germanai yra krikščionys, tai ir savaime senovės pagonių dievo asmenvardis turėjo išnykti iš bendro vartojimo. Tačiau jis neišnyko be pėdsakų. Jis randasi

dar *antradienio* varduose kilmininko lytimi: angliškai *Tuesday*, senovės anglų (anglosaksų) kalboje *Tíwesdaeg*, senovės skandinavų *Tysdagr*, senovės vokiečių aukštaičių ir viduramžių vokiečių aukštaičių kalboje *Ziestac* iš *ziwestag*, šių dienų švabų ir alemanų tarmėse (pietinėje Vokietijoje ir Šveicarijoje) *cyštig* „antradienis". Šitie antradienio pavadinimai atsirado trečiame ar ketvirtame amžiuje po Kristaus gimimo kaip pamėgždžiojimas lotyniško-romaniško vardo *Martis dies* (žiūr. prancūziškai *mardi*, itališkai *martedì* ir *martì*, ispaniškai *martes*): germanų prokalbėj *Tywesdagaz*.

Pažinę dabar neabejotinus pilnus lietuvių žodžio *Dievas* atatikmenis kitose gimininingose kalbose, tariamės dar sustoti prie bent keleto kitų lyčių, kurios ne pilnai garsiškai atatinka mūšų žodžiui, kadangi jos yra sudarytos ar su kita priesaga ar iš kito šaknies laipsnio. Kaip lietuvių kalboje vienos ir tos pačios šaknies žodžiuose dažnai tam tikri balsiai eina pakaitomis su tam tikrais kitais balsiais, taip buvo jau ir prokalbės laiku. Šitas lietuvių kalbos kaitaliojimasis yra esmėje net paveldėtas iš prokalbės, pav. *darbas*: *dirbti*, *karpyti*: *kirpti* ir tt. Šitas reiškinys kalbininkų pavadintas yra balsių kaita (Ablaut). Skiriama įvairūs balsių kaitos laipsniai (Ablautstufen). Pav.: *deivo-* (iš kur atsirado *Dievas* ir kiti jau aptarti žodžiai) yra pagrindinis ar „normalus laipsnis". Jeigu šios lyties pirmasis skiemuo buvo nekirčiuotas, tai jis sumenkėjo, ir atsirado „nykstamasis laipsnis" *div-*. Iš kitos pusės *deivo-* galėjo po kirčiu pailginti dvibalsį *ei*, ir tuomet atsirado „tęsiamasis laipsnis" *dēiv-*. Tęsiamąjį laipsnį rodo sanskrito kalbos žodžiai *daivam* „likimas", *daivatam* „dievybė", *daītyas* „tam tikrų demonų tikrinis vardas". Iš nykstamojo laipsnio *div-* su priesaga *-io-* buvo išvestas būdvardis *diviós* „dieviškas,—dangiškas", kuris pavirto: sanskrito kalboje lytimi *divyás* (ta pačia prasme), *divyāni* „dangaus erdvės"; graikų kalboje διFιος ir vėliau δῖος; lotynų kalboje *dius* „dieviškas", *dium* „dangaus erdvė".

Lytis *div-* nėra betgi tiktai nykstamasis laipsnis nuo normalaus laipsnio *deiv-*, nes ir normaliam laipsniui *djeu*, tęsiamajam laipsniui *djēu*, turi atsakyti nykstamasis laipsnis lytimi *div-*. Visas šitas formas mes turime graikų, lotynų ir sanskrito kalbose.

Djeu randasi graikų kalbos šauksmininke Ζεῦ, lotynų kalbos žodyje *Juppiter* iš *Jū-piter*, pirmiau buvęs šauksmininkas (klasikinėje kalboje vardininkas), iš *djeu pəter* = graikiškai Ζεῦ πάτερ (šauksmininkas). Indogermanų prokalbės garsų junginys *dj-* žodžio pradžioje graikų kalboje pavirto garsų junginiu *dz-* (graikų rašyba ζ arba Z), o lotynų kalboje, po kiek laiko, pradiniam garsui *d* atkritus, pasiliko dar *j-*. Dvibalsis *eu* graikų kalboje išliko sveikas, bet lotynų kalboje pavirto dvibalsiu *ou*, kuris trečiąjame šimtmetyje prieš Kristaus gimimą perėjo į ilgą vienbalsį *ū*. Tokiu būdu iš pirminės lyties *djeu* atsirado graikų kalboje Ζεῦ, o lotynų kalboje *Jū*. Iš *Jū-piter* vėliau išriedėjo *Juppiter*. Šito sudėtinio žodžio antrasis sandas *piter* yra ne kas kita, kaip lotynų kalbos žodis *pater* „tėvas" nekirčiuotoje vietoje [1]). Mes matėme, kad lytis *Juppiter*, kuri klasikinėje kalboje ir vėliau

[1]) Keletą kartų Horacijus Jupiterį vadina tiktai *pater*, pav., Odžių I 2:

Jam satis terris nivis atque dirae
grandinis misit pater et rubente
dextera sacras iaculatus arces
terruit urbem.

yra vartojama kaip vardininkas, faktinai yra šauksmininko lytis, priėmusi tik vėliau vardininko funkcijas. Šitą išvadą mums tvirtina ir umbrų (lotynų giminiečių) kalbos šauksmininko lytis *Jupater*.

Kitas vardininkas skambėjo *Dièspiter*. Šita lytis laikėsi dar iki klasikinės gadynės. Horacijus ją vartoja ten, kur *Juppiter* jam neskamba gana iškilmingai, pav., odžių I 34, 4 ir III 2, 29, kur kalbama apie Jupiterį, kaip galingą, bijotiną teisėją, baudžiantį nusikaltėlius žaibu ir perkūno trenksmu.

: saepe Diespiter
neglectus incesto addidit integrum.

„Dažnai Jupiteris, užgautas, baudžia kartu su nusikaltusiu ir nekaltą žmogų" (Del to nereikia draugauti su nedorais žmonėmis).

Sudėtinio žodžio *Diespiter* pirmasis sandas *dies* (=*djės*) fonetiškai nėra taisyklinga lytis, nes indogermanų prokalbė šiam žodžiui turėjo vardininką **djēus*. Šita lytis taisyklingai atsiliepia keliose kalbose: graikų kalba turi lytį Ζεύς (vardininkas prie jau minėtojo šauksmininko Ζεῦ), kur Ζ (išt. *dz*) atsirado iš *dj* ir ilgasis dvibalsis *ēu* pavirto taisyklingai trumpuoju ευ; senovės indų kalboje randasi žodis *dyauš* (pilnai atatinkąs prolytei *djēus*) sudėtiniame žodyje *dyaušpitā* „tėvas dangus"=graikiškai Ζεὺς πατήρ, (lot. *Diespiter*). Lotynų kalboje iš indogermanų prokalbės dvibalsio *ēu* turėjo atsirasti *ū*; taigi, prolytė *djēus* lotynų kalboje turėjo pavirsti lytimi *djūs* arba *jūs*, ir prie šauksmininko *Jūpiter* turėjo būti vardininkas *Jūs-piter* arba *Djūs-piter*. Tokia lytis lotynų kalboje tikrai ir buvo, nes turime dar jos pėdsakų, būtent: 1. *Dius Fidius* „į dievybę suasmenintas šventumas ir ištikimumas"; 2. *Ve-dius* (arba *Ve-jovis* arba *Ve-diovis*) „dievybė su keršto galia; kaip žemės dievas sudaro grutę su dangaus dievu *Diovis, Jovis, Dius*". 4. *diūs* „diena" sudėtiniame žodyje *nu dius*, pav. *nudius tertius* „šiandien trečia diena, užvakar".

Susipažinę su žodžiu *diūs* „diena" ir su senovės indų žodžiu *dyauš* „dangus" galime ir nustatyti reikšmę indogermanų prokalbės lyčiai *djēus*. Šitas žodis reiškė „(giedras) dangus, giedra diena". Šitiedvi reikšmės iš prolytės *djēus* išėjusioms lytims, vienur davė reikšmę „dangus, dangaus dievas", kitur „diena". Prie vardininko *djēus* indogermanų prokalbėje buvo galininkas *djēum*, kuris dar bendros prokalbės laiku neteko savojo *u* ir skambėjo *djēm*. Iš šitos prolytės atsirado šios istorinės lytys: 1. senovės indų kalboje *dyām* (galininkas prie vardininko *dyauš*) „dangų", graikų kalboje Ζῆν (taisyklingas galininkas prie vardininko Ζεύς ir šauksmininko Ζεῦ), 2. lotynų kalboje *diem* „dieną".

Prie vardininko *djēus*, šauksmininko *djeu* ir galininko *djēm*, indogermanų prokalbėje buvo kilmininkas *diwés*, *diwós* (graikiškai Διός iš ΔιϜός, kilmininkas prie žodžio Ζεύς). Šita indogermanų prokalbės paradigma lotynų kalboje suskilo į dvi paradigmas. Dangaus dievui vadinti, buvo subendrintas laipsnis **djew*, pavirtęs italikų prokalbėje lytim *diov-*. Šitą analoginį subendrinimą palengvino, tur būt, šauksmininkas: *Iovis*, iš pradžių tik kilmininkas, bet vėliau ir

Panašiai odžių III 29, 44-toje eilutėje. Odžių I 12, 49-tojoje eilutėje Horacijus mums rodo, kaip tasai *pater* „tėvas" romėnų buvo suprastas, būtent, kaip *gentis humanae pater atque custos* „žmonių giminės tėvas ir saugotojas".

vartojamas kaip vardininkas; oskų kalboje *Diuvei* „Iovi" (naudininkas). Reikšmei „diena" naujosios paradigmos sudarymas išėjo iš galininko lyties *diēm*. Analogiškai lotynų kalba sudarė naują vardininką *diēs*, vietoje senesnio *diūs*. Tokiu pat analoginiu būdu atsirado ir vardininkas *Diespiter* vietoje lauktino *Diuspiter*.

Graikų kalboje analogiška jėga sukėlė taip pat didelio įvairumo. Iš kilmininko lyties Διός kamienas buvo perneštas į galininką ir sudaryta nauja galininko lytis Δία. Kadangi graikų kalboje galūnė *-a* po priebalsio vyriškos ir moteriškos giminės galininkui yra bendrai vartojama, tai graikai laikė galininko lytį Ζῆν paprastu kamienu ir pridėjo, visai be reikalo, galūnę *-a*, taip kad graikų kalbos paminkluose yra paliudyti trejetas galininkų prie vardininko Ζεύς, būtent: Δία, Ζῆν ir Ζῆνα (ir doriečių bei bukolinių poetų tarmėje Ζᾶν ir Δᾶν). Sudarę naują galininką, graikai, prie jau vartojamų lyčių, sudarė ir naują kilmininką Ζηνός bei naudininką Ζηνί.

Abidvi prolytės, ir *deiv-ó-* (iš kur atsirado lietuvių *dievas*, lotynų kalbos *deus* ir tt.) ir *djev-* kalbininkų yra sujungiamos bendra prolyte formuloj *dejev-*, reiškusioj „šviečiąs, šviesus, giedras". Del to iš vienos pusės atsirado reikšmė „dangus, dangiškas", o iš kitos pusės „diena". Šita dviskiemenė prolytė, arba „bazė" (A. Walde Lateinisches etymologisches Wörterbuch zweite Auflage. 230 ir 232 psl. s. v. *deus* „Gott" ir *dies* „Tag" nustato pradedamąją lytį *dejevo-*), atsižvelgiant į tai, kokį kirtį ji turėjo, būtų priėmusi lytis *deiv-*, *djev-* ir *div*. Jeigu kirtis buvo ant pirmojo *e* (vad. *dėjev-*), tai išnyko antrojo skiemens *e* ir atsirado lytis *deiv-*. Bet jeigu antrasis skiemuo buvo kirčiuotas (vad. *dejév-*), tuomet, išnykus pirmajam balsiui *e*, atsirado *djev-*. Trečias atsitikimas buvo tas, kad nei pirmasis nei antrasis skiemuo neturėjo kirčio, bet galūnė (vad. *dejevó-*). Tuomet abudu šakniniai *e* nyko ir pasiliko vien tik šaknis *div-*, vad. nykstamasis laipsnis.

Gautoji prolytė *dejev-* yra niekas daugiau, kaip labai patogi formula, su kuria galima ir grafiškai ir garsiškai sujungti tokius įvairių kalbų žodžius, kurių gimininguma mes, gal, intuitiviai tuojaus jaučiame, nors ir dar nemokėdami tokį sugretinimą patvirtinti liudymais. Prolytė *dejev-* bus išvesta iš kokios nors pirmesnės veiksmažodinės šaknies. Kadangi šituo klausimu man trūksta pačios svarbiausios literatūros (Kauno bibliotekos turi tik labai maža mokslo knygų), aš ir negalėjau užtektinai orientuotis. Taigi galiu tik atpasakoti, ką sako Walde savo etimologiniame lotynų kalbos žodyne [1]). Jis *dejevo-* išveda iš indogermaniškos šaknies *deja-* „šviesti". Toji šaknis esanti ir graikų kalbos žodyje δέαται „atrodo". Graikų kalbos žodynas Benseler-Kaegi vietoje šitos lyties nurodo tiktai lytį δέατο, kaip būtojo laiko liekaną, „atrodė", iš šaknias δει. Iš šitos šaknies bus atsiradę dar kiti žodžiai: δῆλος „atidengtas, aiškus" (iš senesnio δεαλος ir dar senesnio *deję-lo-s*), δίαλος „blizgąs", δέελος „aiškus" ir senovės indų kalba *di-*, *adidet* ir tt. „šviesti", *dipyáte* „liepsnoja".

Kalbėję iki šiol tiktai apie žodžių lytis, nustatę indogermanų prokalbės dangaus dievo vardą *deivós* ir (iš tos pačios šaknies atsiradusį) dangaus

[1]) Didžiausios svarbos prof. Wackernagel'io raštas apie šią šaknį ir neigiąs ikšiolinį aiškinimą, kuris prieš 11 metų įdėtas Göttingen'o Mokslo Drangijos organe, man Kaune buvo neprieinamas.

dievo vardą *djėus*, prieisime dabar prie pat turinio, prie reikšmės. Kas tais žodžiais *deivós—djėus* indogermanų vaizduotasi? Kaip indogermanai priėjo prie *Dievo* sąvokos?

Rašydamas šitą straipsnį, skirtą religijos mokslo žurnalui, turiu būtinai bent trumpai sustoti ties metodo klausimu. Kalbininkas istorikas turi griežtai apibrėžtą tyrimo sritį. Norėdamas ką nors sužinoti apie kalbos atsiradimą žmonėse, jis neturi teisės laikytis kokios nors iš anksto nustatytos dogmos. Jis turi pradėti nuo turimos kalbos medžiagos ir turi atsisakyti nuo tolimesnių tyrinėjimų, kai pasibaigė tiriamoji medžiaga. Seniausiąją indogermanų kalbų medžiagą sudaro visos tos prolytės, kurios mūsų yra gautos, sulyginus visas atskiras šitos giminės kalbas. Mums yra visai aišku, kad indogermanų prokalbė yra jau dar senesnės prokalbės duktė. Bet per kiek ir kokias kalbų bei prokalbių kartas reikia prasimušti, kol prieisime galų gale prie bendros visų žmonių prokalbės, to mes negalime žinoti. Tokiu tyrinėjimu nė neleidžia užsiimti kalbotyros dabartinės tyrimo priemonės. Taip pat, jeigu aš kalbu apie indogermanų religiją, tai nereikia manyti, jog tai tas pats kaip žmonijos pradžios religija. Atvirkščiai, indogermanų prokalbė jau labai tolima (mes negalime tiksliau pasakyti) nuo bendrosios žmonių prokalbės atsiradimo. Tiek teturėjau pareikšti del metodo, rašydamas skaitytojams nekalbininkams, kad būtų išvengta nesusipratimų.

Norėdami nustatyti žodžio *Dievas* reikšmę indogermanų prokalbės gadynėj, turime išeiti iš atskirų kalbų davinių. Kai del lietuvių kalbos, mes jau sužinojome, kad *Dievas* (iš *deivos*) anksčiau turėjo reikšmę „dangus".

Lotynų kalba *Juppiter* buvo laikomas Saturno sūnumi, Neptuno ir Plutono broliu, savo sesers Junonos vyru. Jis buvo vyriausiasis romėnų dievų ir del to turėjo titulą *Juppiter Optimus Maximus*. Jis valdė dangų, saugojo valstybę, šeimą ir namus. Bet, be to, *Juppiter* turi ir reikšmę „dangus, oras". Žiūr. *sub Jove frigido* „šaltame ore, po šaltu atviru dangumi" (Horacijus Odžių I 1, 25 eilutėje).

Graikų Ζεύς buvo Krono ir Rheos sūnus, dievų ir žmonių tėvas ir karalius, dangaus dievas ir visų gamtos reiškinių, ypač perkūno ir žaibo, leidėjas. Jis gyvena etere ir valdo metų dalis. Lakštingala yra jo pasiuntinė, kadangi skelbia jo pasirodymą (pavasarį). Be to, jis yra pasaulio ir jo įvykių tvarkytojas, karalystės įkūrėjas, vyriausybių, bendrai Dievo ir žmonių teisės, ypač priesaikos, saugotojas. Kaip keliauninkų globėjas, jis vadinasi Ζεὺς ξένιος. Jis padeda kovose (Ζεὺς ἀγώνιος), išgelbsti iš pavojų (Ζεὺς σωτήρ). Jis buvo ypač garbinamas kaip Graikijos ir Atenų išvaduotojas nuo persų (Ζεὺς ἐλευθέριος).

Ζεύς buvo ir prieš graikus Graikijoj gyvenusių pelazgų giminės dievas (Ζεὺς πελασγικός) ir turėjo iš žilos senovės orakulį Epiro Dodonoje (Ζεὺς Δωδωναῖος). Ir Delfuose jis kalbėjo žmonėms, bet Apolono tarpininkaujamas.

Zeuso sesuo ir žmona yra H e r a. Jo vaikais laikomi: 1. A t e n a, kurią jis pagimdė iš savo galvos; 2. A p o l o n a s ir A r t e m i d ė—iš Letonos; 3. H e r a k l i s—iš Alkmenės, kuris delto ir yra pavadintas Ζηνὸς Ἡρακλῆς; 4. T a n t a l i s—iš Plutonos; 5. iš Persefonės D i o n i z a s, kurį

titanai sudraskė, o Zeusas iš savęs iš naujo pagimdė; arba Semelės sūnus, kurį Zeusas, motinai numirus, greit įsisiuvo sau į šoną ir iš naujo pagimdė (Del to Διόνυσος διθύραμβος).

Zeusui pagerbti graikų menininkai-skulptoriai rungėsi, darydami jo statulas. Pati garsiausia buvo toji, kur jis sėdi gausiai papuoštame soste iš cedro medžio. Pati statula, Fidijo padaryta, buvo iš dramblio kaulo su auksu ir stovėjo Olimpijos šventykloje. Idėją šiam kuriniui Fidijas paėmė iš Iliadės I giesmės 528—30 eilučių:

ἦ, καὶ κυανέῃσιν ἐπ' ὀφρύσι νεῦσε Κρονίων
ἀμβρόσιαι δ'ἄρα χαῖται ἐπερρώσαντο ἄνακτος
κρατὸς ἀπ' ἀθανάτοιο, μέγαν δ'ἐλέλιξεν "Ολυμπον.

„Tamsiaspalviais antakiais linkterėjo Krono sūnus; tuojaus dieviškieji plaukai vilnimis nusileidę nuo nemirtingosios viešpaties galvos sujudo, ir drebėjo didysis Olimpas".

Graikų rašytojai, kalbėdami apie persus, dažnai taip pat mini Zeuso vardą (Ζεὺς πατρῷος). Bet tai jau ne graikų Olimpo valdovas, o persų giminės dievas *Ahura Mazda*, vėliau *Ormuzd*, Begalybės sūnus, pasaulio įkūrėjas ir tvarkytojas.

Ζεὺς χθόνιος „žeminis Zeusas" ir Ζεὺς καταχθόνιος „požeminis Žeusas" tai *Plutonas*, arba *Hadas*, požemio valdovas, kuris vadinamas Zeusu, kadangi jis savo imperijoje yra toks pat galingas ponas kaip Zeusas etere, ir kuris kaip toks sukelia taip pat požeminį perkūną.

Iš tų savybių, kurias graikai priteigė savo Zeusui, ne visos bus kilusios iš indogermanų religijos. Graikai, įsibraudami į Balkanų pusiasalį, jau rado vietinius gyventojus su aukšta kultūra. Iš čiabuvių gyventoją (pelazgų) ir okupantų graikų pasidarė etnografinis mišinys. Tokiu pat būdu susiliejo ir jų kultūra bei religinės pažiūros.

Herodotas II 50 sako, kad beveik visi graikų dievų vardai esą atėję į Graikiją (σχεδὸν δὲ καὶ πάντων τὰ οὐνόματα τῶν θεῶν ἐξ Αἰγύπτου ἐλήλυθε ἐς τὴν 'Ελλάδα) iš Egipto, kiti iš pelazgų, o Poseidonas iš libiečių. Toje pačioje knygoje 52 skyriuj jis sako, kad vardai atėję iš Egipto į Graikiją pelazgų tarpininkaujami. Nors čia Herodoto ir kiek perdėta, tačiau daugumoje jo pasakyta teisybė.

Iš visų vyresnių dievų bei deivių vien tik Zeusas turi neabejojamai indogermanišką vardą. Del to jis ir yra kitų dievų valdovas. Graikai atėjūnai užvaldė gyventojus pelazgus ir jų aukščiausiasis dievas pavergė sau pelazgų dievus. Bet ir jis be abejo, bus gavęs naujų charakteringų bruožų nuo pirminių gyventojų. Paskutinis šituo klausimu yra išsireiškęs prof. Debrunner'is straipsny „Griechen", įdėtame Ebert'o *Reallexikon'e der Vorgeschichte* IV 508—528, ypač 521 psl.

Apie indogermanų religiją ir bendrai apie jų kultūrą, jau daug kas parašyta [1]). Paprastai, mokslininkai savo nuomonėmis labai skiriasi nuo vienas kito.

1) Didesni veikalai: Hermann Hirt, Die Indogermanen. Ihre Verbreitung ihre Urheimat und ihre Kultur. 2 tomai. Strassburg, Trübner, 1905/7. — Sigmund Feist, Kultur, Ausbreitung und Herkunft der Indogermanen. Berlin, Weidmannsche Buchhandlung 1913. Labai gerai orientuoja taip pat mažutė O. Schrader'io knygelė Die Indogermanen. trečia laida 1919. Quelle und Meyer, Leipzig. (Rinkinyje „Wissenschaft und Bildung" Nr. 77).

Taigi, matėme, kad lietuvių žodis *Dievas* nėra tas pats, kaip graikų Ζεύς. *Dievas* yra kilęs iš indogermanų prokalbės *deivos*, o Ζεύς iš *djeus*. *Deivos* buvo bendrinis dievų ar Dievo vardas. Bet jau indogermanų prokalbės gadynėje iš tos pačios šaknies atsirado tikrinis vyriausiojo dievo vardas *djēus*, kuris ir išliko senovės indų, graikų bei italikų kalbose. Pagrindinis žodis *deivos* išliko kaip bendrinis dievo vardas senovės indų, iraniečių, italikų, keltų, skandinavų ir baltų kalbose, o vakarinių germanų (vokiečių, anglų) ir skandinavų prokalbėje pavirto tikriniu vieno dievo vardu *tywa-z*.

2. Graik. θεός.

Tuo tarpu kai apie žodžio *Dievas* kilmę nėra skirtingų nuomonių, graikų žodis θεός nėra taip aiškus. Pagrindingai šitą žodį yra nagrinėjęs Joh. B. Wimmer'is S. J. savo straipsnyje „Die Etymologie des Wortes θεός", atspausdintame žurnale „Zeitschrift für katholische Theologie" 43 tomas (1919 m.) 193—212 psl. Šitame straipsnyje yra smulkiai išdėstytos visos šitą žodį liečiančios teorijos. Ten yra nurodyta ir tolimesnė literatūra.

Žodžio θεός kilmės ir pirminės reikšmės išaiškinimas rūpėjo jau senovės graikams. Herodotas II 52 kildino tą žodį iš tos šaknies, kuri randasi veiksmažodyje τίθημι. Žodis τίθημι yra tas pats veiksmažodis, kuris lietuvių kalba skamba *dėti*. Ir graikiško ir lietuviško veiksmažodžio pirminė šaknis buvo *dhē-*. Iš šitos šaknies buvo sudaryta veiksmažodis, einąs sulig *-mi*-asmenuote. Graikų žodžio esamasis laikas yra sudarytas su reduplikacija. Graikų prokalbės esamasis laikas skambėjo *dhi-dhē-mi*, iš ko atsirado *thi-thē-mi* (=θι-θη-μι) ir vėliau *ti-thē-mi* (=τίθημι). Lietuviškoji lytis *dedu* nėra tiesioginis tęsinys iš indogermanų prokalbės lyties, kadangi *dedu* neberodo galūnės *-mi*. Bet tačiau toji tiesioginė indogermanų prolytės papėdininkė egzistuoja ir lietuvių kalboje. Senovės lietuvių raštai (pav. Daukšos Postilė) asmenuoja tą žodį štai kaip: *demi desi desti deme deste desti*, iš senesnio, raštuose nepaliudyto, *ded-mi ded-si ded-ti ded-me ded-te ded-ti*. Indogermanų prokalbės garsas *dh* lietuvių kalboje pavirto priebalsiu *d*.

Vadinasi, Herodotas jungia Dievo vardą θεός su tuo graikų kalbos veiksmažodžiu, kuris ir kilmės ir reikšmės atžvilgiu sutinka su lietuvių veiksmažodžiu *dėti*.

Kitaip tą žodį aiškina Platonas. Jis, pastebėdamas, kad daug tautų dievais laikė ir saulę, ir mėnulį, ir žvaigždes, buvo įsitikinęs, kad žmonėms tie dangaus kūnai ir buvę pirmieji dievai. Žmonės, matydami kasdien, kad tie jų „dievai" skubina per pasaulio erdves, juos ir esą pavadinę „bėgikais". Tokiu būdu Platonas išverčia sau žodį θεός kaip „bėgąs, bėgikas" ir riša jį su veiksmažodžiu θεῖν (pirmas asmuo θέω) „bėgti". Mes jau čia, pat pradžioje, turime pasakyti, kad Platono etimologija neišlaiko kalbininko kritikos, nes veiksmažodis θεῖν yra išėjęs iš šaknies *dheu-*, ką liudija būsimasis laikas θεύσομαι ir sanskrito kalbos žodis *dhavate* „jis skubina, bėga". Iš šaknies *dhew-* negalėjo atsirasti žodis θεός. Žodis θεός Kretos tarmėje skamba θιός. Kretos tarmėje indogermanų prokalbės garsas *e* prieš garsą F nega-

lėjo pavirsti ι. Kretos tarmėje ε pavirto ι tiktai prieš balsius. Tas perėjimas balsio ε į balsį ι ten buvo jau užbaigtas, kada toje pačioje tarmėje garsas F (digama) žodžio viduje ėmė nykti. Vadinasi, tuo laiku, kai F buvo jau išnykęs, balsis ε pasiliko ir toliau ε ir nebepavirto ι, nors ir dabar stovėdamas prieš balsį. Garso dėsniai veikia tik per tam tikrą laiką. Veikimo laikui pasibaigus, tos pačios sąlygos nebesukelia tų pačių sekmenų. Del to dabar aišku, kad graikų žodis θεός, jeigu jis būtų atsiradęs iš prolytės θεFός, Kretos tarmėje galėtų skambėti tiktai θεός, o niekada ne θιός. Taigi, Platono kildinimas žodžio θεός iš veiksmažodžio θεῖν yra atmestinas.

Žodis θεός ir šiandien dar nesusilaukė visų bendrai pripažintos etimologijos. Yra čia ypač du fonetikos klausimai; pirmasis: kurį indogermanų prokalbės garsą atliepia garsas θ, stovįs žodžio pradžioje? antra: koks priebalsis išnyko žodyje θεός tarp balsių ε ir ο?

Kadangi jau indogermanų prokalbė nekentė tiesioginio susidūrimo dviejų balsių ir, jeigu del kokių nors priežasčių vis delto du balsiai atsidūrė betarpiškai vienas prie kito, juos sutraukė į vieną garsą (kontrakcija), tai aišku, kad visur ten, kur istorinėse kalbų lytyse balsis stovi betarpiškai prie balsio, tarp tų dviejų balsių koks nors priebalsis buvęs išnykęs. Taigi ir mūsų žodyje θεός anksčiau turėjo būti dar koks nors priebalsis. Bet koks? Einant graikų kalbos išsiplėtojimo dėsniais tarp dvieju balsių gali būti išnykęs ar priebalsinis *i* (*j*), ar priebalsinis *u* (graikų rašyba F) ar σ (*s*). Kaip jau matėme, šituo atveju apie buvusio garso F išnykimą negali būti kalbos. Taigi, pasilieka dar *j* ar σ. Priėmus garsą *j*, reikėtų nustatyti prolytę θεj-ος arba θε-jος. Bet atatinkama šaknis su ε*j* arba ε mums nėra žinoma. Be to, žodžio θεός kirtis rodo, kad skiemuo θε-, būdamas nekirčiuotas, gali būti tiktai nykstamojo laipsnio lytis. Kadangi lytis θει- atvaizduotų „normalųjį" laipsnį, tai reikia daryti išvada, kad tarp šito žodžio balsių ε ir ο išnyko ne *j* o σ (=*s*). Taigi, θεός bus atsiradęs iš lyties (nepaliudytos raštuose) θεσος. Šitas kildinimas gauna stiprios paramos iš šių šakninių vardų: θέσφατος „Dievo pasakytas" =θες+φατός (nuo veiksmažodžio φημί"); θέσκελος „Dievo iškeltas, stebuklingas" = θες+κέλ(ομαι). θέσπις „Dievo tartas" = θες+σπις (σπις pridera lytims -σπεῖν, ἐνι-σπεῖν „sakyti").

Sunkiau bus išspręsti klausimą, koks garsas indogermanų prokalbėje stovėjo žodžio θεός pradžioje, vadinasi: iš kokio garso atsirado garsas θ? θ teoriškai gali būti garsinis tęsinys šiojo penketo indogermanų prokalbės garsų: *dh*, *dhw*, *th*, *g'hw*, *gwh*. Įvairios aplinkybės (tam tikri garsų dėsniai, atskirų graikiškų tarmių lytys), kurių mes čia smulkiau nedėstysim, rodo, kad žodžio θεός pradinis garsas θ negali būti kilęs iš garsų *th*, *g'hw* ir *gwh*. Taigi, pasilieka dar ar *dh* ar *dhw*; vadinasi, žodis θεός bus atsiradęs ar iš prolytės *dhwesós* ar *dhesós*. Toliau mums garsų dėsniai negali padėti. Del to, norėdami tiksliai žinoti, katra lytis yra tikroji žodžio θεός motina, turim pasiremti vien tik reikšmės nagrinėjimu. Mes čia apžiūrėsim pirma lytį *dhwesos* ir paskui *dhesos*.

I. *dhwes-ós*. Šita lytis rodo tam likrą balsių kaitos laipsnį nuo bazės *dhewes-*. Šitos bazės gali būti šie balsių kaitos laipsniai: *dheus-*, *dhous-*, *dhwes-*, *dhwos-*, *dhwēs-*, *dhus-*, *dhūs*.

a. Lyčiai *dheus-* priklauso: gotų kalbos žodis *dius* „gyvulys", senovės vokiečių aukštaičių *tior* = dabar vokiškai *Tier* „gyvulys", senovės saksų *dior* „gyvulys, žvėris"; pagrindinė reikšmė: „gyva esybė, gyvis, lotyniškai animal".

b. Lyčiai *dhous-* priklauso: lietuviškai *dausos*; senovės slavėnų *duchъ* „dvasia" (slavėnų kalbose pirminis *s* tam tikromis sąlygomis pavirto *ch*) ir *duša* „siela" (iš *dhous-jā*); viduramžių vokiečių aukštaičių kalboje *toesen* „išbarstyti". Lietuvių žodis *dūšia* nėra gautas tiesioginiu keliu iš indogermanų prokalbės, bet jis buvo paimtas iš slavėnų jau istoriniais laikais kartu su krikščionių religija.

c. Lyčiai *dhwes-* priklauso: lietuviškai *dvesiù*; graikų θεῖον, Homero kalboje θέειον „siera, sieros garai" (iš senovės lyties *dhweseion*); lotyniškai *februo* „valyti smilkymu" (iš senovės lyties *dhwesruo*); sanskrito kalboje *dhvasman* „užtemdymai".

d. Lyčiai *dhwos-* priklauso: lietuviškai *dvasia*; latviškai *dvaša*; rusiškai (tarmės žodis) *dvochatь* „šniokšti".

e. Lyčiai *dhwes-* priklauso: lietuviškai *dvėsti*; latviškai *dvesele* „siela, kvapas"; senovės fryzų kalboje *dwês* „kvailas"; viduramžių vokiečių aukštaičių *twās* „kvailys, piktadaris", *getwās* „šmėkla, kvailybė"; lotyniškai *feralis* iš senesnės lyties *dhwês-ālis* „kas liečia numirusių vėles"; lotyniškai *bestia* „gyvas daiktas, gyvis, žvėris".

f. Lyčiai *dhus-* priklauso: graikų θυῖα „bachantė" iš senesnės lyties *dhus-ja*; senovės slavėnų kalbos *dъchnati* „alsuoti"; senovės čekų kalbos *dchnúti* „kvėpti"; lietuviškai *dusti* ir *dusas*; latviškai *dust*; gallų (senovės Prancūzijos gyventojų) žodis *dusius*[1]) „incubus (slogutis)"; senovės fryzų *dusia* „apsvaigti", senovės vokiečių aukštaičių *tusich* „negudrus"; viduramžių vokiečių aukštaičių *tuster* „šmėkla"; anglosaksų (senovės anglų) *dust* „dulkės"; lotyniškai *fuscus* „tamsiaspalvis".

g. Lyčiai *dhūs-* priklauso: senovės slavėnų *dychati* „alsuoti"; lietuviškai *dūsauti*; sanskrito *dhūsaras* „dulkių spalvõs".

Atsidėdami peržiūrėję šitą žodžių šeimą, turėsime bazei *dhewes-* pripažinti reikšmę „alsuoti, pūsti". Iš šitos pradedamosios reikšmės išėjo, iš vieno šono, reikšmė „gyvybė, siela, dvasia", ir iš kito šono reikšmė „šniokšti, garuoti; sumišti". Šitai žodžių grupei dauguma kalbininkų nori priskirti ir žodį θεός, kuris būtų kilęs iš *dhwesós*. Jeigu tai tiesa, tai reikėtų tą žodį įrašyti į skyrių *c*, kur randasi lietuvių žodis *dvesiù*.

Kildindami žodį θεός iš prolytės *dhwesos*, mokslininkai remiasi štai kokiais protavimais. Vieni tiki, kad, girdi, θεός pradžioje turėjęs paprastos „šmėklos" reikšmę; nes žemai apšviesti žmonės buvę prietaringi, visur matę ir bijoję šmėklų. Bet aukštesnė kultūra iš to išugdžiusi ir kilnesnę dievybės sąvoką. Tie tyrinėtojai, kurie skelbia šitą etimologiją, remiasi daugiausia tuo, kad lietuvių žodis *dvasia* turi ir reikšmę „šmėkla". Bet kiti kalbininkai aiškiai suprato, kad reikšmė „šmėkla" nėra lietuviškojo žodžio *dvasia* pirminė reikšmė, o tiktai antrinė. Pirminė reikšmė to žodžio vok „Geist", o ne „Gespenst". Jeigu pirminė reikšmė būtų buvusi „šmė-

[1]) Šitas žodis turi jau sulotynintą lytį. Žiūr. Augustinus De civitate Dei. XV cap. 23 § 1.

kla", tai nesuprantama būtų, kaip galėjo atsirasti toki posakiai: *gera dvasia, pikta dvasia* arba net *Šventoji Dvasia.* Jeigu dabar žodis *dvasia* kai kur Lietuvoje turi reikšmę ir „šmėkla", tai turime reikalo su tokia pat reikšmės degradacija, kaip žodyje *deivė*, kuris anksčiau turėjo tiktai reikšmę „dea", o dabar taip pat „šmėkla", arba žodyje *dievas*, kurio pilnas atatikmuo avestų (senovės iraniečių) kalboje skamba *daeva* ir reiškia „velnias".

Taigi Wimmer'is (l. c. 199—201 psl.) gerai daro, kad atmeta tokią etimologiją. Bet jis nepriima ir kitų mokslininkų aiškinimo, kurie remiasi lietuviškojo žodžio *dvasia* reikšme „spiritus, Geist". Tiesa yra, kad jokia žodžio lytis išėjusi iš bazės *dhewes-* graikų kalboje neturi reikšmės „dvasia, siela". Be to, graikų *θεοί* graikams nebuvo „dvasios". Einant pirminėmis graikų religinėmis pažiūromis, dievai gyveno žemėje, o ne ant Olimpo. Jie bendrauja su žmonėmis kaip su sau lygiais. Jiems nėra reikalo priimti žmonių pavidalo, o, atbulai, žmonės yra sulyginami su jais. Dievas graikui ne dvasia [1]).

Kad sąvoka *dvasia* kaip paprasta nematerialinė substancinė esybė graikams buvo svetima, aišku be tolimesnių įrodymų, kadangi toji sąvoka buvo išdirbta tiktai krikščionių teologų ir filosofų. Bet jeigu graikai savo dievus ir nelaiko dvasiomis šita griežtesne žodžio prasme, tai jie įsivaizdavo juos gal kaip kvapines, eterines esybes? Tokią reikšmę juk ir turi bazė *dhewes.* Šitą klausimą statant, nereikia turėti galvoje klasikinės gadynės graikų dievų, taip pat ne Homero laikų dievus, bet tų laikų, kuriais buvo įvestas žodis *θεός* dievybei pavadinti. Del to turime atsakyti į du klausimu: kuriuo laiku dievui vadinti pirmą kartą buvo vartojama žodis *θεός*? ir paskui, ar tų laikų graikai įsivaizdavo dievybę kaip kvapinę, eterinę esybę?

Žodis *θεός* pradėta vartoti ilgą laiką prieš Homerą. Tai matyti iš to, kad Homeras nepažįsta kito bendrinio dievo vardo, kaip tik *θεός.* Ir Homero giesmėse ir visose graikų tarmėse viešpatauja vienas tiktai žodis *θεός*, be jokio konkurento. Iš to išeina, kad žodis *θεός* jau toje žiloje senovėje, kai graikų prokalbė dar nebuvo suskilusi į atskiras tarmes, buvo visų bendrai priimtas.

Ar šitos ankstybos gadynės graikai įsivaizdavo dievus kaip kaž kokias eterines esybes? Šitą klausimą reikia neigiamai atsakyti del dviejų priežasčių. Pirma priežastis glūdi fakte, kad pirminiai graikai buvo fetišų garbintojai. Fetišizmo pėdsakų galima rasti dar istoriniais laikais. Graikų žiloje senovėje toli buvo išsiplėtęs šventųjų akmenų, medinių pagalių, baslių, medinių stulpų, lentų ir medžių garbinimas.

Antrą priežastį semiame iš homerinių epų, kurie mums rodo visai neeterinę dieviją ir be to, dar aiškiai duoda pažinti, kad tie dievai buvo perimti iš pirminės graikų gadynės be esminių pakeitimų.

Homero dievai, atsižvelgiant į jų kūniškumą, yra panašūs į žmones, nors ir viršydami juos savo didumu, stiprumu, gražumu ir judrumu. Atenai kartu su Diomedu važiuojant ant ratų, braška ašis nuo galingos deivės ir didvyrio svorio. Herai žingsniuojant miškas dreba. Dievai yra

[1]) Žiūr. Bechtel'io straipsnį žurnale Bezzenberger's Beiträge 30, 267 psl. ir toliau.

reikalingi miego ir maisto. Ilgas grubus kelias vargina juos. Jie gali būti sužeidžiami ir jų kraujas teka iš žaizdų. Aišku, kad tai ne kvapinės eterinės esybės. Šita dievija, bendrai imant, buvo perimta iš pirminės graikų gadynės. Homeras nesukūrė savo dievų, jis jų ir negalėjo sukurti; nes jis tuo būtų sukėlęs prieš save visus amžininkus. Kad jis apie dievus nieko esmingai naujo nesako, galima matyti ir iš to, kad jis savo skaitytojams ar klausytojams neduoda pamokų apie dievybę. Jis kreipiasi į publiką, kuri yra pilnai informuota apie Olimpo dievų valstybę, apie sudievintąsias gamtos jėgas, apie santykius tarp neolimpinių ir olimpinių dievų. Ką Homeras sako, yra jau užbaigta teologinė sistema, kuri galima įsivaizduoti tiktai kaip labai ilgo plėtojimosi išdava. Ir šita sistema savo esminiuose bruožuose buvo bendra v i s ų graikų giminių nuosavybė.

W i m m e r'is (l. c. 204 psl. ir toliau) tvirtina, kad žodis θεός su reikšme „kvapas, eterinė esybė" (jeigu tokią reikšmę gal pasisektų kada paliudyti) taip pat negali būti išaiškinama iš graikų vėlių kulto. Graikai niekada negarbinę numirėlių vėles kaip dievus. Vėlių kultas ir aukų atnašavimas vėlėms nebuvęs dievų garbinimas, nes turėjęs kitą reikšmę. Graikai numirėlių vėlėms nestatę šventyklų, kaip kad darę dievams. Aukų atnašavimas vėlėms nebuvęs atliekamas ant altoriaus (βωμός), bet ant židinio (ἐσχάρα). Tiesa, kad vėlių kultas, buvęs graikuose plačiai įsigalėjęs, turįs savo šaknis jau pirminių graikų gadynėje. Bet vėlės nebuvo garbinamos kaip dievai. Graikai visada aiškiai atskirdavę nuo dievų ir herojus (didvyrius). Taigi, jeigu numirėlių vėlės nebuvo laikomos tikrais dievais, mažiausia pirminėje gadynėje, tai pirminiai graikai, kad ir būtų turėję žodį *dhwesós* „numirusio vėlė", nebūtų galėję perkelti tą žodį dievams. Šitą išvadą tvirtina ir faktas, kad nėra indogermaniškos kalbos su tokiu žodžiu, kuris, pradžioj turėjęs reikšmę „siela, vėlė", būtų vėliau įgijęs reikšmę „dievas".

Iš viso to naujai išeina, kad dievas graikams—ne dvasia. Del to ir žodis θεός negali turėti reikšmės „dvasia", nei tikrąja to žodžio prasme, kaip paprasta nematerialinė substancija, nei platesne prasme—kaip kvapinė eterinė esybė [1]).

II. *dhes-ós*. Lytis θεσ-, θε-σ- yra šaknies *dhē-*, *dhə-*, glūdinčios veiksmažodžiuose τίθημι ir lietuviškai *dėti*, išplėtimas, pridedant priesagą *-s-*. Štai svarbiausieji įvairių kalbų žodžiai, priderą šiai šakniai:

a. Lyčiai *dhēs-* priklauso: armenų *dikc* (daugiskaita) „dievai, dievaičiai" iš senesnės lyties *dhēs-es*; lotyniškai *feriae* iš senesnio *fēsiae*, o šitas iš dar senesnio *dhēs-iai* „šventos dienos"; lotyniškai *festus*, iš pradžių pasakyta tiktai apie dienas skirtas religinėms šventėms, vėliau įgijo reikšmę „iškilmingas" ir pasauline prasme; oskų kalba *fiisnam* „šventa vieta"; umbrų kalba *fesnafe* „in templum"; oskų ir umbrų žodžiai atsirado iš italikų prolytės *fēs-nā-*.

b. Lyčiai *dhəs-* priklauso: lotyniškai *fanum* atsiradęs iš senesnio *fas-nom* ir dar senesnio *dhəs-nom* „šventa vieta, šventykla"; senovės indų (vedų) kalboje *dhiṣáṇā* „auka, aukos giesmė, aukos dubenėlis" ir pažyminys dievams; *dhiṣaṇyánt-* „atidus, pamaldus"; *dhíṣnya-* atsiradęs iš *dhəsnjos* tam tikrų dievų pažyminys turįs taip pat reikšmę „altorius, aukuras; šventas".

---

1) Kitus spėliojimus iškelia aikštėn ir atmeta W i m m e r'is l. c. 206 psl. ir toliau.

Lyčių *dhēs-*, *dhəs-* reikšmė išsiaiškina iš šaknies *dhē-*, *dhə-* „dėti, nustatyti, tvarkyti, kurti". Pasiviai vartojant, tas, kas yra „nustatyta", eina „neliečiamu, šventu daiktu". Iš to tolimesnė raida davė reikšmę „šventi laikai, šventos vietos" ir tt. Prie šitos žodžių grupės Bartholomae (leidiny *Bezzenbergers Beiträge* 17, 108 ir 348 psl.) skiria ir žodį θεός. Šitą etimologiją priėmė ir Hübschmann'as (*Indogermanische Forschungen* 10, *Anzeiger* 45 psl.)[1]. θεός reikia dėti į grupę *b.* (*dhəs-*). Bet iš prolytės *dhəsós* reikia laukti lyties θαός (kurios tačiau nėra), o ne θεός, kadangi garsas *ə* graikų kalboje pavirto *a.* Čia įvyko išlyginimas ir kokybinė asimilacija garso *ə*=*a* prie *η*, kuris randasi šaknyje θη-. Mat, žmonės, vartodami tą žodį, jautė dar jo priklausymą šakniai θη-, ir del to *ə*, ar visai nepavirtęs garsu *a*, pavirto tiesiog garsu ε, kuris yra panašesnis į garsą *η* negu *a*, ar, jau pavirtęs garsu *a* sugrįžo pusę kelio į garsą ε; nes žmonės, jausdami priklausymą žodžio θεός šakniai θη-, norėjo, kad ir garsinis panašumas būtų išlaikytas. Taip atsitiko ne tiktai su žodžiu θεός, bet ir su kitais tos pačios šaknies žodžiais, k. a., θετός (užuot θατός), ἔθετο (užuot ἔθατο).

Tą įvedimą garso ε vietoj fonetiškai taisyklingo garso *a* palengvino tai, kad pirminėje linksniavimo paradigmoje lytis *dhəsos* ėjo pakaitomis su lytimi *dhēsos*, vadinasi, vieni linksniai turėjo kamieną *dhēso-*, o kiti kamieną *dhəso-*. Armenų kalboje buvo subendrinta lytis *dhēso-* ir atsirado žodis *dik*[c], tuo tarpu kai graikų kalboje lytis *dhəsós*, asimiliuota lyčiai *dhēso-* ir pavirtusi lytimi θεσός išstūmė ilgabalsį kamieną.

Kokia gi buvo žodžių graik. θεός ir armen. *dik*[c] pirminė reikšmė? Čia kyla klausimas, ar θεός *dhəsós* turėjo veikiamosios ar neveikiamosios rūšies reikšmę? Jeigu turime reikalo su veikiamosios rūšies žodžiu, tuomet θεός bus „Tvarkytojas, Įkūrėjas". Bet jeigu tas žodis yra neveikiamosios rūšies, tuomet θεός būtų tai, kas žmonėms turi eiti „neliečiama, šventa esybe". Būtų darbas be vilties, jeigu kas grynai filologiniu būdu norėtų tą klausimą išspręsti, kadangi šaknies išplėtimas su priesaga *-s-* duoda ir veikiamosios ir neveikiamosios rūšies žodžių.

Wimmer'is cituotojoje vietoje, 209—212 pusl., tuo tačiau nesitenkina. Jo protas, matyti, reikalauja pilno aiškumo. Jis nurodo ypač į tai, kad, kaip Herodotas praneša, senovės graikai patys kildino žodį θεός iš veiksmažodžio τίθημι. Einant jų nuomone, θεοί „dievai" buvę κόσμῳ θέντες τά πάντα πρήγματα vadinasi „pasaulio įkūrėjai ir tvarkytojai". Jis stengiasi įrodyti, kad ir Homero akyse dievai, kad ir būdami „neliečiamieji", tačiau pirmoje eilėje buvo „pasaulio tvarkytojai". Del to Wimmer'is prieina išvadą, kad *dhesos* θεός esąs veikiamosios rūšies žodis. Anot jo Θεός ἐστιν ὁ κόσμῳ θεὶς τὰ πάντα καὶ πάσας νομὰς ἔχων „Dievas yra pasaulio įkūrėjas ir įstatymų davėjas". — Su tokia etimologija, ir man rodos, galima sutikti. (Bus daugiau).

P. S. Spaustuvei neturėjus atatinkamų raidžių ir ženklų, šiame straipsny dažnai prisiėjo įvairių kalbų žodžių rašybą pakeisti.

---

[1]) Žiūr. dar Bartholomae Indogermanische Forschungen 12, Anzeiger 28 psl. ir Wochenschrift für klassiche Philologie 1900 m. 678 psl. ir 1902 m. 628 psl.

Religijų lyginimas seniau ir dabar.

(Profesoriaus Henri Pinard de la Boullaye S. J. kuriniu einant).

Par. Prof. Pr. Dovydaitis, Kaunas.

Prof. Henri Pinard de la Boullaye, Jėzaus Draugijos kunigas iš Prancūzijos jėzuitų scholastikato Enghien'e (Belgijoj), nesenai išleido dvejetą tomų „Sotero" skaitytojams jau girdėto veikalo iš lyginamosios religijų istorijos mokslo srities—apie to lyginimo istoriją ir jo metodus: L' Étude comparée des religions. Essai critique. I: Son histoire dans le monde occidentale. II: Ses méthodes. (1922, XIV+516; 1925, XII+504; Paris, Gabriel Beauchesne). Veikalo autorių šių eilučių rašytojas žinojo jau nuo savo studentavimo laikų kaipo dirbusį toj, ypač jį dominusioj religijų istorijos mokslo srity, kur susieina judaizmas, pagonybė ir krikščionybė [1]). Nuo 1910 m. Tėvas Pinard'as profesoriavo skaitydamas paskaitas De vera religione Enghiene; „Sotero" skaitytojams taip pat žinomose, nuo 1912 m. rengiamose „Religinės Etnologijos Savaitėse" (Semaines d'ethnologie religieuse) aktiviai dalyvavo paskaitomis apie religijų lyginimo istoriją ir metodus; 1914 m. buvo pakviestas profesorium į lyginamosios religijų istorijos katedrą Paryžiaus Katalikiškame Universitete (Institut Catholique). Tatai kaipo jo visų šių darbų vaisius ir išėjo aukščiau paminėtasis veikalas, kuris „jo autorių išvedė į pačią pirmąją eilę atstovų tos mokslo disciplinos, kurios istorijai ir metodikai jis yra pavestas" [2]). Autorius, rašydamas savo veikalą, neturėjo jokių apologetinių tikslų; jis sako norėjęs patarnaut tik mokslui, nedirbdamas bet kuriai Bažnyčiai [3]); ir visai teisingas jo įsitikinimas, kad „Dievo dalykas turi naudos iš kiekvienos tikros mokslo pažangos ir kad patarnaut vienam—tai pagrinde reiškia tarnaut ir kitam" [4]).

Sakytuoju savo darbu autorius užkišo didelę spragą religijų istorijos moksle, nes tokios istorijos gyvas reikalas buvo pajustas tuojaus, kaip tik buvo susikūręs šis naujas religijų mokslas. Norėtume, kad ir „Sotero" puslapiuose toji spraga bent kiek būtų užrazgyta. To siekdami užsibrėžėme čia pagal šio veikalo pirmąjį tomą „Sotero" skaitytojus bent pačiais bendriausiais bruožais supažindint su religijų lyginimo bandymais ir būdais nuo senovės iki mūsų laikų [5]).

---

[1]) Infiltrations païennes dans le culte juif et dans le culte chrétien. La Revue Apologétique (Bruxelles) X (1908/09) 465—507 (=8—9 Nr.) ir 611—657 (=10—11 Nr.). Kaip matyt, tai nemaža studija apie kalbamąjį dalyką; jos autorius tuomet pasirašinėjo trumpiau—tik H. Pinard S. J.

[2]) Taip rašė Leipcigo universiteto profesorius Hans Haas recenzuodamas sakytąjį veikalą kritikos laikrašty „Theologische Literaturzeitung". Šio laikraščio 1923 m. 54—55 pusl. eina 1-jo tomo recenzija, o 1925 m. 336—366 pusl.—2-jo.

[3]) „...nous avons voulus servir la Science, sans travailler pour aucune Église .." (I, XII p.).

[4]) „..la cause de Dieu tire profit de tout progrès véritable de la Science et que servir l'une, c'est toujours au fond servir l'autre"... (t. p.).

[5]) Tatai padaryt mums kiek tiek palengvina dar jėzuito Otto Faller'io straipsniai „Wege der Religionsvergleichung", Stimmen der Zeit 1927 m, kaip tik siekią to paties tikslo.

1. Senovė iki krikščionijos laikų.

Religijų mokslas kaip tokia disciplina, kuri ieško surast įvairių religijų giminybę, jų plėtojimosi dėsnius, ir, pagaliau, tai, kas reikia manyt apie dievybę ir jos kultą, šiam reikalui naudojantis įvairių religijų lyginamuoju metodu,—tokia disciplina yra visai nauja. Religijų mokslas yra beveik vienų metų su lyginamuoju kalbų mokslu: abu juodu tik 19-jo šimtmečio vaikai.

Bet m o k s l o sąvoką imant platesne prasme, būtent, kaip visokį pažinimą, kuris remiasi tvirtais įrodymais—o ne vien individiniu patyrimu arba grynu autoritetu,—tuomet ir r e l i g i j ų m o k s l o pradžios reikia ieškoti jau daug toliau, būtent, pastangose tų pirmųjų žmonijos filosofų, kurie stengėsi išaiškint viso pasaulio esmę ir buvo priėję arba pripažint dievybės esimą ir jos kulto būtinumą arba neigt ir vieną, ir antrą.

O jei, bet kokį mokslinį darbą paliekant šalia, žiūrėt tik paprasto r e l i g i j ų l y g i n i m o, tuomet toks lyginimas siekia senovėn dar toliau, jau į tuos laikus, kuomet žmonių individai ir grupės su įvairiais religiniais įvaizdais pradėjo bendraut su vieni kitais.

Kaip kad beveik visų mokslų, taip ir lyginamojo religijų mokslo istorija tenka pradėti nuo graikų. Pirmajame skyriuje apžvelgdamas graikų-romėnų religinės minties evoliuciją iki krikščionybės pasirodymo, autorius skiria čia trejetą vyriausių periodų (laikotarpių).

Pirmąjį laikotarpį jis vadina m i t o l o g i n i u, arba m i t o p o e t i n i u (=mitų kuriamuoju), kuomet pradžioj legendos ir apeigos bujoja be tvarkos, paskiau sukuriamos didžios epopejos arba teogonijos, ir daroma bandymų įvairūs tikėjimai sulydint ir suharmonizuot.

Antruoju laikotarpiu—autorius jį vadina f i l o s o f i n i u—drąsiomis ir dažnai labai giliomis spekulacijomis sutvirtėja galvojimas (refleksija).

Trečiuoju laikotarpiu — jį vadina p r a g m a t i n i u — protas pradeda abejot patsai savimi; dabar vyriausiai atsidedama etikos klausimų svarstymui, o kai del tokių didžiųjų problemų kaip pasaulio kilmė, dievybės prigimtis, viršugamtinis apreiškimas, tai laikomasi tokios pozicijos, kurios ribos yra tarp dviejų kraštutinumų: aklo tikėjimo (arba fideizmo) ir absolutaus skepticizmo.

M i t o p o e t i n i s l a i k o t a r p i s. Tai laisvės ir savavalingumo laikotarpis. Iš vieno šono tuomet, nesant stiprių monarchijų ir stipriai susiorganizavusios kunigijos, mažų, nuo viena kitos izoliuotų ir nepriklausomų visuomeninių grupių tradicijos vis keičiasi. Čia laisvai veikia fantazija, ne tiek tąja prasme, kad ji kurtų įvairiopus mitus bei legendas, bet tąja, kad aiškinant faktus, tradicines apeigas, geologinius savotumus, keistus žmonių, vietų ir daiktų vardus pasitenkinama tik panašumu į tiesą, o nepaisoma kritiško proto reikalavimų. Iš kito šono vėl prekybiniai santykiai, gyvenamųjų vietų pakeitimai, karai, vedybos ir kitoki susisiekimo būdai vienų tautų su kitomis, vienų tautų ar grupių įvairiopas legendas, apeigas, papročius atnešdavo ir palikdavo kitoms. Tačiau nebuvo juntama varžto iš čia atsiradusį dievų ir kultų įvairumą išaiškint proto racijomis, bet, gal būt, tenkintasi tiesmuku nežinojimu. Svetimybės buvo tiesiog sujungiamos su tuo, kas nuo seniau buvo turėta, jau tai iš religinio privengimo įžeist kokią, gal būt, galingą svetimą dievybę, jau nukariautojų politiniais sumetimais, kad neįžeidinėtų nukariautųjų žmonių jausmų ir tuo jų be reikalo neerzintų. Vėliau,

tokius heterogeniškus elementus jungti ir derinti vėl imasi vaizduotė. Antai, kai Graikijoj užmirštama, jog neviena graikų garbinamoji dievybė yra kilusi iš Fenikijos ar iš Arkadijos, kai romėnai nebeįmato kai kurių savo dievybių etruskiško pobūdžio, kai indai nebeįstebi savųjų dievybių neariškos kilmės, tuomet lakios fantazijos turėtojai išdrįsta imtis pasakot, aprašinėt tai, apie ką niekas nebuvo žinojęs: įvairių dievybių kilmę, jų istoriją. Tuo būdu tat įvairiose mitologijose ir yra kilusios vadinamos teogonijos, t. y. dievybių kilmės ats. jų gimimų aprašinėjimai, jų genealogijų dėstymai.

Kad suprastum šią gadynę viešpataujančią ideologiją, sakysim, tokioj Graikijoj, ganėja pamatyt tuos žymius nukrypimus, kurie Homero (X šimtm.) genealogijas skiria nuo tokių pat Hesiodo (IX šimtm.) genealogijų, paskiau Ferekydo iš Syro, Epimenido iš Kretos, Akusilajo ir Orfikų genealogijas VI-me šimtmety. Dievų kilmė ir jų santykių išaiškinimas čia eina kaip labai įdomi poezijos tema, kadangi jąja užsiimama primygtinai, bet plačiai pasileidžiant į individualias hipotezes, nes kiekvienas galvotojas gali sveikas dėstyt savo paties pažiūras arba ieškot įkvėpimo svetimose nuomonėse nebijodamas susidurt su bendruoju tikėjimu. O kaip savo galinį tikslą autorius siekia įrodyt, kad pirmąją, vyriausiąją vietą pelno turėt jau tai nukariautojų tautos dievas, kuris nustelbė vietines (autochtonines) dievybes, kaip, antai, graikų Zeusas, jau tai kokia nauja būtybė, į kurią krypsta jo gadynės (arba bent tos religinės grupės, kuriai pridera pats autorius) tikinčiųjų simpatijos, kaip, antai, Mardukas Babely, kaip Dionizas Zagreus orfikams. — Šiais atvejais tenka matyt tarytum religinio sinkretizmo pirmuosius žingsnius, rods, tikriau nesąmoningo, kaip sąmoningo sinkretizmo. Tačiau kai Hesiodas Zeuso žmonas pažymi abstrakčiais vardais—Metidė (Μῆτις) Išmintis, Temidė (Θέμις) Teisingumas—ir tvirtina, kad Metidę Zeusas turi savy, kai Ferekydas sako, kad Ζεὐς, Χρόνος, Χθονία yra buvę šalia vienas kito nuo amžių kaip trejopas būties principas—Zeus=pasaulio suformuotojas, Chronos = laikas, Chthonia=medžiaga,—taigi, kad visi daiktai kilę laiku iš aktivaus principo ir iš amžinos medžiagos,—tai jau čia turime filosofinės spekulacijos pradų ir pereiname į antrąjį — filosofinį laikotarpį. Ferekydas, Epimenidas ir Akusilajas jau yra pirmieji šio laikotarpio atstovai.

* * *

Filosofinis laikotarpis. Spekulatyvinis graikų dvasios savitumas, iš kurio yra kilusi visa mūsiškė šių dienų filosofija, buvo ir tas pirmutinis akstinas tyrinėt paskutiniąsias priežastis, kuriomis išaiškinamas tiekos daugelio religijų panašumas. Kai graikų oficialioji, valstybinė religija pradėjo išsigimt, kai didėjant susisiekimui su kaimynėmis šalimis—Trakija, Mažąja Azija, Fenikija, Egiptu—buvo pastebėtos svetimų šalių religijos, kai pačių graikų moralinis ir religinis jutimas sušvelnėjo ir daugelis mitų apie dievų moralę šiuo atžvilgiu išrodė nepriimtini, tai tuomet ir kilo reikalo iki tol turėtus religinius įvaizdus pagilint filosofiškai. Tam darbui atsidėję pirmieji rašytojai autoriaus skiriami į dvi grupes: eruditai (mitografai, „logografai“, daugiau kaip istorikai griežta žodžio prasme) ir filosofai. Pirmosios grupės ypač pasižymėjo Ksantas iš Lydijos, Hekatejas iš Mileto (apie 500 m. pr. Kr.) ir ypač Herodotas iš Halikarnaso (V šimtm.).

Logografai dar tenkinasi įvairias religijas išlygint jas sumaišydami. O filosofai tąja mitų maišaliene jau visai nebesitenkina. Jie ieško su protu

sutinkančios religijos, kaip vieningai išaiškinančios visą pasaulį. Pirmieji, seniausieji graiku filosofai, vadinamieji jonėnai (kadangi kilę iš Jonijos kolonijų Mažojoj Azijoj), kaip žinoma, tyrinėjo klausimą, iš ko padaryti visi daiktai, kas yra pasaulio pagrindinis principas (pradas), visa ko pradžia, ἀρχή. Šį pradą jie, rodosi, supranta materialiai; būtent, Talis (625—545[1]) visako pradžia laiko esant vandenį, Anaksimandras (611—545)—begalybę, ἄπειρον, t. y. neapibrėžto pavidalo medžiagą, Anaksimenas (tarp 585—525)—orą. O kiek vėlesnis Heraklitas iš Efezo (548—480) tokiu pradu laikė esant ugnį. Tačiau tų pirmųjų graikų filosofų medžiagos supratimas buvo visai kitoniškas, negu šiandien mūsų. Nes tai, ką mes šiandien vadiname (negyva) medžiaga, tiems galvotojams atrodė turint gyvybę, sielą[2]). Todel ir visa ta pirminė substancija yra jiems gyva ir mąstanti, o tokia būdama ji yra dieviška, θεῖον. Kadangi liaudies dievai dažnai buvo niekas daugiau, kaip tik sudievintos gamtos jėgos, tai šitoks panteizmas derinosi su tradiciniu politeizmu. Šiąja prasme tat Talis ir galėjo ištart „visa esant dievų pilna“ (Θ. ᾠήθη πάντα πλήρη θεῶν εἶναι[3]).

Pytagoras (580—500), taip pat beieškodamas pirmojo prado, savo dėmesį nukreipia į formalinę priežastį. Jį ypač sužavi gamtoj viešpataujanti harmonija (darna), kuri individualioms esybėms suteikia tai, kas joms būdinga ir suprantama: kas yra gera, tas yra tvarka ir darna; todel visako pagrinde yra skaitmuo, o paskutinysis principas yra Vienybė. O ta Vienybė, Zeusas, aukščiausias dievas Pytagorui yra pirminė ugnis, iš kurios užsidegusios visos žemesnėsės dievybės, dangaus kūnai.

Tačiau jau nuo šeštojo šimtmečio reiškiama ir kitokių nuomonių. Antai, Ksenofanas iš Kolofono (gimęs 580/77) ir Parmenidas (g. apie 540) su Zenonu (g. 5-jo šimtm. pradžioj) abu iš Elejos (delto vadinami eleatiečiais), pareiškia, kad visų daiktų pradas negalinti būt neapibrėžta, amžinai bekintanti medžiaga: dievybė yra viena, amžina; tai yra nejudama substancija. O kintamos esybės tėra jos pagaminti arba palaikomi reiškiniai. Šioks principas sudavė smūgį visiems gimusiems arba mirštamiems dievams, jis rengė revoliuciją tos gadynės religinėj filosofijoj.

Iš tikrųjų, iki šiol visas mintis apie dievybę buvo valdęs antropomorfizmas: žmogus vaizdinosi dievus sulig savo paties paveikslu; o didėjanti mitologijos ir teatro laisvė juos pastatė net žemiau už žmogų. Bet štai prasideda atvirkščios krypties judėjimas; pradedama galvot, jog veikiau žmogus yra dievybės degradacija, nekaip dievybė žmogaus. Vėliau Ciceronas šitą ideją išreikš taip pasakydamas: „Fingebat haec Homerus et humana ad

[1]) Pridėdamas chronologijos datas, jas ėmiau pagal naujausius graikų filosofijos vadovėlius. *Pr. D.*

[2]) Delto nuo Aristotelio laikų šie filosofai vadinami dar hylozoistais, kadangi jie materiją (ὕλη) laikė esant gyvą. Tačiau prof. R. Ganszyniec straipsny „Die biologische Grundlage der ionischen Philosophie“, Archiv für die Geschichte der Naturwissenschaften und Technik, 9. Band, 1. Heft (=Dezember 1920) 1—19 pp. įtikinamai įrodinėja, kad sakytieji filosofai būsią geriau suprasti pavadinus juos biologais, kadangi ir Talio „vanduo“ esąs ne cheminis produktas H_2O, o gyvulių spermai artimai gimininga medžiaga, ir Anaksimandro „apeironas“ su Anaksimeno „oru“, kaip pirminė medžiaga, reikią vaizduotis kitaip. Ir bendrai, G. mano, kad visą ano meto graikų filosofiją būsią tiksliau būdint ne kaip kosmologinę, bet kaip biologinę. *P. D.*

[3]) H. Diels, Die Fragmente der Vorsokratiker I³, Berlin 1912, 12 pusl. 22 eilutė.

deos transferebat; divina mallem ad nos" t. y. Homero fikcijos dievams perkėlė žmonių pažymius; aš labiau norėčiau, kad jis mums būtų perkėlęs dieviškas tobulybes. Taip ir Ksenofanas ima nagan nekritišką minią bei poetus. Jis sako: „Homeras su Hesiodu dievus apkarstė visakuo, ką žmonės visuomet laikė gėda: vogt, svetmoteriaut ir viens kitą apgaudinėt—

Κλέπτειν μοιχεύειν τε καὶ ἀλλήλους ἀπατεύειν.

Toliau jis sako: „Jei jaučiai (ir arkliai) ir liūtai turėtų rankas arba savo rankomis galėtų tapyt ir kurinius kurt, kaip žmonės, tai arkliai nupieštų dievų paveikslus panašius į arklius, jaučiai į jaučius". Jis juokiasi ir iš tų „misterijų", kai, pasikartojant metų laikams, tikintieji lieja ašaras del Ozirio, Dionizio ir Adonio mirties: „Jei juos kas matė numirusius, tai koki ten jie yra dievai? o jei jie yra dievai, tai kaip jie numirė"?

Panašios kritikos reiškė ir atomistų mokyklos atstovai,—Empedoklis (5 šimtm. vidury), Leukipas ir Demokritas (apie 460—360). Apie paskutinįjį pranešama, jog jis palikęs knygų ir iš religijos srities, kurios rodytų jo domėjimąsi ir svetimomis religijomis. Antai, eina tradicija Demokritą esant autorių knygų: Apie sakralinius Babelio užrašus, Apie sakralinius Meroės užrašus ir Chaldejų pasakojimai, o Demokrito mokinys Diagoras iš Melo esąs Frigijos pasakojimų autorius. — Kaip galutiną savo tyrinėjimų išdavą Demokritas skelbęs, jog liaudies dievai yra niekas daugiau, kaip tik suasmeninti gamtos reiškiniai ir gamtos galybės. Tuo būdu buvo surasta pigi priemonė visas mitologijas suvest į vieną bendrą formulę. Toliau bus matyt, kaip Demokritas turėjo pasekėjų iki pačių naujausių laikų.

Graikų dvasios monistinė tendencija Ksenofano Kolofoniečio ir kai kuriuo atžvilgiu taip pat Anaksagoro Klasomeniečio (apie 500—428) filosofijoj buvo priėjusi, galima sakyt, iki monoteizmo. Bet jų, kaip kad ir kitų spekulacijų balsas praskambėjo maža keno išgirstas ir dingo vad. sofistų skleidžiamuose abejojimuose. Kaip žinoma, filosofija sofistams buvo ne tiesos ieškojimas, bet tik eristika, išsigudrinimas sukirst priešininką kalboj. O į religiją ir religijas jie žiūrėjo tik kaip į priemonę, kurią gudrūs valstybininkai gilioj senovėj yra sugalvoję liaudies miniai tramdyt bei valdyt. Senoji mitologija, pasakodama, kad žmones leido dievai, žmonijos pradžioj tarojo buvus „auksinę gadynę"; o sofistai, kad paremtų savo naujas spekulacijas, tvirtino, kad žmonės pradžioj gyveno barbarų gyvenimą. — Šiuo graikų istorijos laikotarpiu tradicinės religijos tikėjimas jau visiškai suardytas. Aristofanas ir Platonas, kiekvienas savaip, paliudija beveik visuotiną skepticizmo bei ateizmo išsiplatinimą [1].

[1] Čia pastebėsime, jog ateizmą pagonų senovėj atskiros studijos objektu yra paėmęs A. B. Drachmann'as, Kopenhagos universiteto klasikinės filologijos profesorius, savoj monografijoj: Atheism in pagan Antiquity. London-Kopenhagen-Christiania 1922. Ši studija turi tikslą „pirmiausia išaiškint, ką senovė vadino dievų neigimu ir kuriuos asmenis ji pažymėjo kaip neigėjus, o paskui ištirt, kiek šie asmens buvo ateistai mūsiške žodžio prasme". Nustatęs senovės didžiųjų galvotojų pažiūras, autorius prieina išvadą, kad mūsų modernasis „ateizmas" senovės pagonizmo atžvilgiu yra visai nesenai atsiradęs (is of quite recent date) ir kad pačioj senovėj aiškus dievų neigimas buvo, palyginamai, retas reiškinys" (in antiquity itself dowright denial of the gods, was a comparatively rare phenomenon). Taip reziumuoja šios monografijos uždavinį ir rezultatus jos leidėjai. — Berods, vienas, priešpaskutinis knygos skyrius (135—145 pusl.) pavestas taip pat ir viduramžių bei naujųjų laikų ateizmui. Visa monografija paremta plačiu literatūros aparatu (153—164 pusl.). *Pr. D.*

Tačiau šiuo laiku skepticizmui dar nebuvo lemta pagraužt graikų filosofinio galvojimo medį. Su sofistais stoja kovon patys didieji graikų filofinės minties atstovai: Sokratas (469—399), Platonas (428/7—348/7), Aristotelis (384—322). Jie graikų filosofiją iškelia tokion aukštumon, kurios ji nei prieš juos, nei po jų nebuvo pasiekusi. Taip pat ir dievybės sąvoka niekeno senovėje nebuvo išreikšta tyriau ir didingiau, kaip jų. Raštu savo mintis, rods, yra dėstę tik Platonas ir Aristotelis.

Šiuodu didžiu galvotoju pažinojo netik savo pirmatakų filosofų raštus, bet ir visas pirmesniąsias teogonijas, mitologijas ir visą tos rūšies kūrybą. Be to, juodu ir patys buvo plačiai apsityrę keliaudami po įvairius kraštus, o Aristotelis dar gaudamas galybę medžiagos iš Aleksandro žygio į rytų kraštus. Juodu tat turėjo galimumo palygint graikų religijos įvairius etapus su barbarų kultais, ir, darydamu skirtumą tarp mitologijos ir religijos, priima tokį išsprendimą, kuris stovi lygiu atstu ir nuo paprastos liaudies religinio prietaringumo (per didelio tikėjimo) ir nuo sofistų skeptingumo, taigi, būdamas vidury tarp tų dviejų kraštutinumų.

Ir juodu neigia, o vietomis ir labai stipriai kritikuoja populuariuosius mitus su jų visais nemoralumais bei šlykštumais, bet paties gryno tikėjimo į dievus, tai yra į aukščiausią dievybę ir į dangaus kūnų dieviškumą jiedviem rodosi reikalaująs sveikas protas. Be tų sisteminių įrodinėjimų, kuriais paskui iš jųdviejų naudosis daugelis mokyklų, juodu įveda dar naują, kiek tiek paremtą įvairių kultų lyginimu, būtent, paremta faktu, jog visi žmonės, ir graikai ir barbarai, pripažįstą dievų esimą, kad ir kokiais įvairiais vardais juos vadintų ir kaip įvairiai manytų apie jų prigimtį; tai vadinamas „visuotinojo sutarimo" argumentas.

Bet juodu eina ir dar toliau. Prieš sofistų sapaliojimus apie religiją kaip apie dalyką, kuris aukščiau sakytuoju būdu yra atsiradęs ir galėjęs būt reikalingas tik barbarybės laikais, o kuris, civilizacijai pakilus, yra visai atliekamas, kalbamuoju filosofu nesvyruoja pareikšt, kad, tikėjimas į dievus, būdamas pilnai pateisinamas proto, kitados, seniau yra buvęs net tyresnis, negu dabur. Platonas šią religijos degeneracijos idėją yra išreiškęs daugiau ar mažiau pridengtai (Kratylo dialoge 397 c.), o Aristotelis ją dėsto plačiau motivuodamas savo „Metafizikoj" (XII, 9, 18 t.), turėdamas galvoj ir graikų bei rytiečių antropomorfizmą, ir egiptiečių teriomorfizmą, ir visas tas dievų kombinacijas bei jų genealogijas.

Tuo būdu sakytieji filosofai, nors nepadarę metodiško kultų sulyginimo naująja žodžio prasme, tačiau vis delto patiekė labai įdomių pastabų. Iš tikrųjų, nuostabus dalykas matyt, kaip juodu pažemina savo gadynės religiją tvirtindamu, kad praeitais laikais religija buvusi tyresnė ir dogmatiniu, ir ritualiniu atžvilgiu; dar nuostabiau matyt, kaip juodu kai kuriuos barbarų religinius suopročius stato aukščiau už graikų teologiją; o reikšmingiausia čia yra tai, kad tuo tarpu kai įvairių religijų lyginimas sofistams sugriovė jų tikėjimą, Platonui ir Aristoteliui tatai sustiprino tikėjimą į dievų esimą, suteikdamas jiedviem naują „visuotinojo sutarimo" argumentą.

* * *

Pragmatinis laikotarpis. Platono ir Aristotelio koncepcijos tačiau negalėjo surinkt minios pritarimo. Kalbamoji gadynė buvo perdaug nuilsusi kilt aukštyn paskui tokias jų mintis. Filosofijai pradedama kelt

kitas uždavinys: tvarkyt gyvenimą ir padaryt jį jei ne laimingą, tai bent pakenčiamą. Ir visa kas orientuoja protus šiąja kryptimi.

Aleksandro Didžiojo (356—323) nukariavimai perkeičia jo gadynės geografinį žemėlapį ir sugriauja graikų politinę laisvę. Karai ir daugelio valstybių sukoncentravimas vienose rankose padidina tautų sąmišį. Rytuose randasi rašytojų, kurie, graikų pavyzdžiu, pradeda rašyt savo tautų istoriją ir šiaip aprašinėt papročius bei tradicijas tokių šalių, kurių graikai iki šiol nebuvo žinoję. Antai, Berosas, Belio dvasininkas, paskelbia Babelio kronikas (Βαβυλωνικά, pagal kitus Χαλδαϊκά); Megastenas, Seleuko Nikatorio pasiuntinys Indijos karaliui, parašo 'Ινδικά; Hekatejas iš Abderos ar Teoso, Ptolemejo, Lago sūnaus, laikais rašo apie tolimos šiaurės gyventojus ir apie egiptėnų teologiją savo raštuose apie Egiptą ('Αιγυπτιακά). Tokia pat antrašte rašo ir Egipto dvasininkas Manetas. Trumpai sakant, daugiau negu kuomet kitados pasireiškia viešumoj religinių nuomonių ir liturgijų įvairumas.

Drauge iškyla ir negirdėtų neregėtų keistenybių, kaip, antai, Egipto valdovų sudievinimas jau prie jų gyvos galvos, Aleksandro ir jo papėdininkų apoteozė. Pasirodo, jog iš tikrųjų gali įvykt neįtikimų dalykų, būtent, kad, gavę progos, žmonės pasidaro dievus iš laimės privilegijuotų mirštamųjų. — Tuo tarpu tradiciniai kultai vis mažiau ir mažiau betenkina galvojančią visuomenę; ir juos, kaip ir visas tos gadynės institucijas, ir filosofiją užgavo visuotinas dorovės kritimas, ir padarė juos tik rinkiniu apeigų be protingo pateisinimo.

Šioj tat filosofinių mokyklų bei religijų suirutėj žmonės ir ieškojo ramumo vengdami spekulativinių klausimų arba visai nesidomėdami pasaulio įvykiais, kaip pironinkai, arba ieškodami protingai apskaičiuoto smagumo, kaip epikurininkai, arba kultivuodami dorybę, kaip stoikai, arba moderuotai palaikydami filosofavimą apie įtikimybę, kaip Naujosios Akademijos šalininkai.

Radikaliausioj pozicijoj šią gadynę stoja Pyrrhon'as iš Elidės (365—275). Lydėjęs Aleksandrą Indijon, jis ten buvo matęs daugelio sektų knibždėjimą bei jų nesutarimus; todel jis bevelijo ieškot sielos poilsio ten, kur rodė Budos mokslas — užgesinant visus norus. Nei taip, nei ne (οὐδὲν μᾶλλον), susilaikyt nuo (galutino) sprendimo (ἐποχή), nieko nekalbėt (ἀφασία), laikytis abejutiškai (indiferenčiai) atžvilgiu į visa ką (ἀδιαφορία), net patapt be jausmų (ἀπάθεια)—tai tokia dabar jo gyvenimo filosofija. Nors pradžioj piktai stojęs prieš dievus ir žmones, Pyrrhonas pagaliau prisiderina prie papročių, aukoja dievams ir gauna didžiojo dvasininko funkcijas.

Epikuras (gimęs 342/1) siūlo humaniškesnį idealą. Gyvenimo tikslas, jo akyse, tai smagėjimasis; tai ne prabanga be saiko, bet protingas, ilgam patveriąs malonumas. Bet jei yra viršum žmogaus dievybė, jo darbų liudininkas ir teisėjas, tai ar šitai nesunaikina visą gyvenimo džiaugsmą?! O religinės dogmos dar prieštarauja vienos kitoms ir knibžda nekonsekvencijomis: kaip galima priimt tokius dievus, kurie vieni kitiems pavyduliuoja ir pešasi su vieni kitais? Jis todel imasi išvaduot žmoniją nuo jų. Jis neigia pasaulio sukūrimą, kuris pagrindžia dievybės autoritetą, jis šalina visokią apvaizdą. Jis sako: „Iš nieko nepasidaro nieko (οὐδὲν γίνεται ἐκ τοῦ μὴ ὄντος). Visa yra materija; visa pasidarė mechaniškai vienų atomų judėjimu.

Tačiau Epikuras vis delto dievų visiškai nenaikina: visų religijų sutarimas šiuo atžvilgiu jam liudija juos tikrai esant. Tik jo suvokiamieji dievai yra aukštesnės prigimties atstovai, subtilesni; apie juos paskiau Ciceronas pasakys, kad jie yra turį „tartum kūną, tartum kraują“, kaip koki „dievų eskizai“ (monogrammi dii), kurie „niekam nedrumsčia ir kurių niekas nedrumsčia“ (Tὸ μακάριον καὶ ἄφθαρτον οὔτε αὐτὸ πράγματ᾽ ἔχει οὔτε ἄλλῳ παρέχει). Šis punktas labai svarbus. Epikuro dievai, sėdėdami visuomet už stalo, gerdami rinktinę ambroziją, sumaningai konversuodami, jie tose eterinėse erdvėse realizuoja tąjį idealą, kurio filosofas siekia Žemėje: jie tobuli epikurininkai. Vadinasi, iš senobinio graikų tikėjimo į nemirštamuosius dievus, Epikuras pasilieka tik tą gyvenimu pasismaginimą, kurį skelbė jo filosofija.

Epikuras, tatai, atsišaukęs į „visuotiną sutarimą“ betgi padaro iš jo savišką išvadą. Jis palaiko dievus, neigdamas jų bet kokį santykį su žmonėmis. Tos aukštesnėsės esybės jam yra kaip „idealo kategorija“, pagryninto kulto objektas. Jis juos garbina visiškai nesusiinteresuodamas, nieko iš jų nesitikėdamas ir del jų neturėdamas jokios baimės.

Taip tai Epikuras mokė Atėnuose 3-me šimtmety; šiokį išsprendimą paskiau lotynų kalbos šalyse vulgarizavo 1-me šimtmety prieš Kristų Lukrecijus, Fedras, Filodemas iš Gadaros, globodami ir naujai išleisdami Epikuro šios srities raštus: Περὶ Θεῶν, Περὶ ὁσιότητος, Περὶ εὐσεβείας. Priėjęs prie beveik tokio pat dievų neigimo kaip kad Indijoj buvo priėjęs ir Buda po analogiškos reformos, ir Epikuras buvo paskiau, kaip ir Buda, sudievintas. Kolotas norėjęs jį sudievint jau prie gyvos galvos. Dievu jį vadina dar ir Lukrecijus. Epikuro mokiniai palaiko tartum jo kultą ir prie jo mokslo prisirišę taip ištikimai, kaip, rodos, iki tol niekas nebuvo prisirišęs prie savo mokytojo.

* * *

Tačiau Epikuro tezės anaiptol nepaveikė tiek senobinės spekulacijos, kaip stoikų, kurių pirmaisiais eina Z e n o n a s (336—264 [1]), K l e a n t a s (331—232) ir C h r y s i p a s (282—209). Epikuro tezės bendrai buvo laikomos ateistiškomis; stoikų idejos, atvirkščiai, net ilgą laiką po krikščionybės pasirodymo buvo naudojamos tų, kurie norėjo išgelbėt tradicinius kultus. Šitai pigu išaiškint. Epikurizmas savo pagrindu yra tik diletantizmas arba subtilus egoizmas; o stoicizmas, pirm visa ko ieškąs moralybės, net kai kurių nekonsekvencijų kaina, palaiko atsidavimą, dievotiškumą (devotion, pietas, εὐσέβεια). Epikurininkas, smilkydamas savo vadinamiems dievams, toms subtilioms ir nejautrioms esybėmis, darė ne ką kita, kaip tik stebėjosi tomis marmurinėmis dievybių statulomis, kurias graikų skulptoriai buvo sukūrę Partenonui arba Akropolio atšlaitėms; tuo tarpu stoikas aukoja iš pareigos, κατὰ φύσιν ζῆν; jis nusilenkia didesniam už save. O kadangi šiokio nusilenkimo ir aukojimo idejos, kaip rodo jau elementari psichologinė analizė, turi daug vietos religinėj protuotėj (mentalité religieuse), tai šiokia filosofija labiau visus patraukė ir ilgiau patvėrė.

Stoikai gyvai protestuoja prieš tas nevertybes, kuriomis mitologija apkarstė dievus, ir prieš tuos obsceniškumus bei nepadorumus, kuriuos autorizuoja ritualas. Jie suranda gilesnių argumentų už Epikurą ir išsireiškia

---

[1]) Nuo čia patsai autorius paduoda asmenų chronologijos datas. *Pr. D.*

tokiais posakiais, kuriuos paskiau rūpestingai panaudos ir krikščionybės apologetai. Dievų esimui įrodyt ir jie atsišaukia į visuotiną sutarimą. Ar tikėjimas į dievus nėra viena iš tų bendrųjų idejų, κοιναὶ ἔννοαι, kurias filosofinė spekulacija gali toliau plėtot ir tobulint, bet kurioms uždrausta prieštaraut? O jei žmonės ir nevienodai mano reikiant apibrėžt dievų atributus, tai bent visi pripažįsta dievų esimą!

Tačiau ir stoikai atsiduria į tą prieštaravimą, kurį jau buvo iškėlęs Epikuras; būtent, jie, šaukdamiesi minios autoriteto dievų esimui įrodyt, tą autoritetą neigia kai nustatinėja dievų esmę: stoikai, atmesdami vulgaraus politeizmo antropomorfizmą, skelbia materialistinį panteizmą: Dievas yra aktivus pasaulio padaras, tai L o g o s, tokia subtilioji ugnis, kuri savo būtinuoju judėjimu organizuoja visas pasaulio dalis ir kuri vadinama įvairiais vardais pagal savo atliekamas funkcijas. Bet jei visa valdo būtinumas, tai kur lieka vietos Apvaizdai? Jei žmogus, dalyvaudamas universaliame Loge, yra tikrai dieviškas, lygus su Dievu, kaip šie filosofai užtikrinėja, tai kokios dar nusilenkimo pareigos palieka? Bet faktas palieka faktu. Psichologinis pasitenkinimas, mistinis džiaugsmas sueit į artimą santykį su dievybe nugalėjo abstrakčios logikos priekaištus ir stoicizmas leidžiasi įkvepiamas aukštam religingumui (pav., kad ir Kleanto himnas į Zeusą; jį nesenai išvertė vokiškai U. v. Wilamowitz-Moellendorff žurnale „Die Antike“ 1925, 158/60).

Lyginamai religijų istorijai ypač tenka paliesti stoicizmo d i e v ų p o l i o n i m i j o s tezė, pagal kurią įvairiopi dievų vardai pagrinde pažymi vienų vieną dievybę. Tai nebuvo visais atžvilgiais nauja mintis, bet iki šiol ji nebuvo niekeno taip aiškiai reiškiama. Diogenas Laertietis paduoda stoikus šiaip sakius: „Dievą vadina Δία, kadangi per (δία) jį egzistuoja visi daiktai— Ζῆνα, kadangi jis yra arba gyvybės (ζῆν) principas, arba kadangi jis yra visai gyvybei imanentiškas—'Αθηνᾶν, kiek jis savo veiksmą išplečia į eterį—"Ηραν, kiek išplečia į orą—"Ηφαιστον, kiek išplečia į (pasaulį) formuojamą ugnį — Ποσειδῶνα, kiek siekia drėgnąjį elementą—Δήμητρα, kiek siekia žemę, ir taip pat kitais vardais, pagal kiekvieną jų tobulybę“.

Šioks sprendimas jiems galėjo rodytis panašus į tiesą, kadangi daugelis graikų dievybių, sprendžiant pagal jų atributus bei vardus, rodosi buvę ne kas kita, kaip suasmenintos gamtos jėgos arba moralinės tobulybės. Stoikai tat įvairiuose dievų pavadinimuose mato tik įvairiopus aspektus vienos, panteistiškai suvoktos dievybės, valdančios visatą ir žmogų. O senobinius mitus jie laiko tik alegorijomis to visa valdančio visatos vieningojo principo. A p o l o d o r a s iš Atenų (apie 2-jo šimtmečio vidurį) dvidešimts keturiose knygose savo veikalo apie dievus, Περὶ Θεῶν, šiąja prasme suteikia begalinį senobinių legendų repertuarą, drauge su visų filosofų nuomonėmis apie dievus.

Stoikiškoji dievų polionimija siūlė dar kitą dalyką, būtent t e o s i n k r a z i j ą, t. y. sulydinimą draugėn įvairių kultų dievų, turinčių tas pačias funkcijas. Tvirtinant, kad to paties panteono dievybės yra ne kas kita, kaip tik vieno to paties dievo įvairūs vardai, iš tikrųjų buvo racionalu tvirtint, kad įvairių tautų panteonai nuo vienas kito skiriasi tik įvairiais dievo vardais: visos religijos pagrinde kalba apie tą patį daiktą, o skiriasi tik jų terminija.

Taigi matome, kad politeizmo dievus stoikai suveda į vienų vieną dievybę, ir visas religijas, kaipo vienų vienos kalbos dialektus, suveda į ben-

drą religiją. Tačiau tai darydami jie nebuvo užsidavę rimčiau studijuot nei religinius kultus, nei gilinosi į filosofiją. Religijų istorinės pusės daugiau paiso kita šiuo metu pasireiškianti srovė, apie kurią dabar ir einame kalbėt.

* * *

Graikų galvotojų pastangos grynint religiją privedė eilę rašytojų skirt liaudies (populariuosius) dievus nuo tikrųjų dievų. Prie šių paskutiniųjų jie skyrė aukščiausiąjį dievą ir astralinius kūnus, o visus kitus atmetė. Todel paliko išaiškint, kaip tie intruzai pasiekė dieviškos pagarbos. Jau Herodotas buvo tvirtinęs, kad kai kurie dievai pirmiau buvo viešpatavę žemėj ir kad kai kurie karžygiai paskiau buvo sudievinti. Šioks aiškinimas, pradžioj paremtas kai kuriomis lokalinėmis tradicijomis, patapo ypač įtikimas po Aleksandro apoteozės. Jeigu šitai galėjo įvykt graikų civilizacijos aukštumoj, tai dar labiau reikia manyt taip buvus senesniais, naivesniais laikais.

Stoiko Zenono mokinys Persajas tvirtino, kad žmonija kitados sudievinusi tuos, kurie jai buvo daugiau nusipelnę. Panašiai kalbėjo ir Chrysipas. Tuo pat laiku Hekatejas iš Abderos ar Teoso (365—270/5), Pyrrhono mokinys ir Ptolemajo Sotero (336—283) giminaitis, šiąją tezę plėtojo savo Egipto istorijoj (Αἰγυπτιακά arba Αἰγυπτιακαὶ ἱστορίαι), skirdamas dvejetą dievų klasių; vienus dangiškus ir amžinuosius, οὐράνιοι, kitus—žemiškuosius, ἐπίγειοι, kuriuos į Olimpą yra iškėlęs žmonių pripažinimas, ir kurie paskiau paveldėjo didžiųjų dievybių vardus. O Leonas iš Pellos (manoma buvęs Aleksandro Didžiojo amžininkas) sugalvojo Aleksandro laišką Olimpijai, kuriame šis didvyris slaptai praneša savo motinai Egipto dvasininko Leono apreiškimus, kad ne tik Herkulis, Eskulapas ir Dionizas, Semelės sūnus, bet ir patys didieji dievai taip pat yra pakilę tik iš mirštamųjų žmonių.

Ši teorija visiems laikams paliko sumizgusi su Euhemero (apie 330—260) vardu, kuris ją dar pabrangino. Būtent, savoj knygoj, paskelbtoj apie 280 m., vardu Šventasis parašas, Ἱερὰ ἀναγραφή, kurioj jis pasakoja apie savo tariamas keliones, jis tvirtina Panchejo saloj aptikęs didžiausios reikšmės parašą. Tame parašе pancheiškais ženklais buvę surašyti dideli dalykai apie Uraną, Chroną ir Zeusą. Šis paskutinysis tai parašęs savo ranka. Vėliau Hermis čia pridėjo didelių dalykų apie Artemidę ir Apoloną. Taigi dokumentas nesugriaujamai autoritingas. Jame Zeusas pasakoja apie savo paties ir savo pirmatakų Urano ir Chrono darbus, kur jis buvo (Žemėj) gimęs, ką veikęs ir kur miręs bei palaidotas (Kreto saloj), ir kaip buvęs apoteozuotas. Taip atsitikę ir su jo papėdininkais, kitais dievais. Tatai visi Homero ir Hesiodo dievai pradžioj yra buvę žmonėmis, kurie savo karališką vertybę troškę apgaubt dievybės aureole. Tuo būdu Zeusas yra tik Kreto salos Aleksandras, Afroditė tiktai pirmoji iš Kipro salos valdovo Cinyro dvaro damų (kurtizanė), kurią tasai yra sudievinęs; Kadmas yra buvęs Sidono valdovo virėjas, Harmonia—švilpintoja su fleita...

Ši Euhemero filosofiška utopija buvo viena iš daugiausiai skaitomų knygų helenizmo gadynėj; Romėnų poetas Ennius (289—169) ją išvertė lotyniškai, mokytas Varronas (116—27) ją priėmė į savo Romėnų senovę, o krikščionijos apologetai ją naudojo kaip mėgiamą arsenalą kovai su pagonybe. Tos gadynės pagonų pasauliui ji nebuvo skandalinga, nes jau sofistai buvo prirengę jai dirvą, ir senasis tikėjimas jau senai buvo miręs.

Daugeliui rašytojų šios knygos ideja pasirodė laiminga ir pelninga, todel radosi ir jos pamėgždžiotojų. Mnasejas iš Patro (pagal Suidą, buvęs Eratosteno mokinys, taigi būtų iš 3-jo šimtm. pabaigos) rašė panašaus skonio Delfų orakulių rinkinį ir Periplį. Dionizas iš Mitylenos pasakojo apie Bacchaus žygius, kiti apie kitas legendas. Jų visų veikalus stropiai surinkęs Diodoras iš Sicilijos (apie 90—a. 30), tik su nedaugel rezervų, tuos visus fantatiškus romanus priėmė už gryną pinigą.

Tai rodo, kiek poveikio senovei religiniu atžvilgiu turėjo euhemerizmas, arba pseudoistoriška mitologijos interpretacija. Ji neplatina ateizmo, kadangi daugelis ją priėmusių autorių, šalia sudievintų žmonių, stebėjosi dar taip pat ir nenykstamais bei amžinaisiais dievais. Vis delto tatai labai prisidėjo skepticizmui skleisti. Kai vėliau, atsižvelgiant į šias euhemerizuojančias istorijas, norėta dievai suskaičiuot, tai iškilo aikštėn, kad būta tai trejeto tai penketo Jupiterių, trejeto Asklepijų, ketverto Apolonų, ketverto ar daugiau Hefaistų, kurių biografijos pasirodė neišaiškinamos. Priekaištas buvo neatremiamas.

Kritikos atžvilgiu šios rūšies darbai nebuvo vertingesni už stoikų. Jei šiųjų paskutiniųjų dogmatiška egzegezė savavaliai sujaukė krūvon dievybes labai įvairios kilmės, tai euhemerininkų pseudoistoriška egzegezė elgėsi lygiai aprioriškai: ji lengvamaniškus mitus tik pakeitė racionalistiškais romanais.

Tik retas autorių buvo kritiškesnis. Toki, antai, yra Polybius (apie 210/205—a. 125) ir ypač Strabonas (a. 60—a. 25 po Kr.), mėginęs išvaduot iš senųjų legendų istorišką pagrindą, kurį jos galėjo turėt paslėpusios. Tąja pat realistine prasme Palefatas (2-jo šimtm. vidury) savo traktate Apie neįtikimus dalykus, Περὶ ἀπίστων, stengėsi senovės legendas suvest į jų tikrąsias proporcijas. Visuose šiuose istoriškuose arba tokiais norėjusiuose būti bandymuose save apkaltinęs skepticizmas savo pateisinimą ir savo formulę turi Naujojoj Akademijoj.

Mat, artimieji Platono pasekėjai kurį laiką buvo palikę ištikimi savo mokytojo mintims. Paskiau prasidėjo iškrypimas. Ypač viską pakeitė vad. Naujoji Akademija (jos įkūrėjas Karneadas iš Kyrenos [215/14—129/28]), prisiartindama prie pirronizmo. Ir akademininkas, kaip ir pirroninkas, ne neigia, bet atsisako pritarti: tai ta pati ἐποχή. Religijos problemose akademininkas atmeta visuotiną sutarimą; nei sutarimas, nei atsišaukiamųjų liudininkų autoritetas jam neišrodo esąs pagrįstas. Jis akcentuoja religinių sąvokų įvairumą tautose ir pasilieka su nuomone, kad šis klausimas yra neišsprendžiamas. Jis triumfuoja istorininkų ir euhemeristų aikštėn iškeltais faktais: miestų kūrėjų ir karžygių sudievinimas, daugelis legendų apie vieną tą patį dievą arba daugelis dievų tuo pačiu vardu.

Nauja orientacija, arba veikiau schizma, Naujojoj Akademijoj kyla nuo Antiocho iš Askalono (124/7—apie 69), kuris puola jos skepticizmą ir stato prieš jį „pajaunintą dogmatizmą", stipriai prisigėrusį stoicizmo. Tai čia yra jau eklektizmas. Įžymiausi Antiocho mokiniai tai Ciceronas ir Varronas. Varronas (116—27) savoje Romėnų senovėje (Antiquitates rerum humanorum et divinorum) su nuostabia erudicija surinko brangių žinių apie romėnų religiją, o Ciceronas (106—43) savame veikale apie Dievų prigimtį (De deorum natura) patikimai aprašo pagonybės

tikėjimo būklę paskutinįjį šimtmetį prieš krikščionybę. Abu būdami labai griežti popularių koncepcijų ir apeigų atžvilgiu, paskutiniame gale ir vienas ir kitas pasisako, be tvirto įsitikinimo, vieno vienintelio dievo naudai, suprasto maždaug kaip stocizmo imanentiškas dievas.

Varronas ima esant trejopos teologijos: mitinės, fizinės ir pilietinės. Pirmojoje esą fikcijų, kurios priešingos numirštamųjų dievų prigimčiai ir vertybei. Antroji teologija tai filosofų darbas, kai jie svarsto apie dievų kokybę, jų gyvenamą vietą, rūšį, kilmę. Trečioji teologija tai ta, kuri žinotina piliečiams ir ypač dvasininkams—tai viešojo kulto, apeigų ir aukų sritis... Pirmoji teologija deranti ypač teatrui, antroji—visuomenei, trečioji—valstybei. Iš įvairių tekstų matyt, kad Varronas religijoms susiformuojant daug reikšmės pripažino poetų ar minių fantazijoms ir politikų išskaičiavimams. Pagonybės panteizmą gretindamas su judaizmo monoteizmu, Varronas Jahvę identifikuoja su stoizmo filosofijos Jupiteriu, pareikšdamas, kad vis vien kuriuo vardu dievybė vadinama, bet tik susitariama del jos esmės. Šis judaizmo užkliudymas rodo tuomet, po Judejos užkariavimo, jį platinusis po visą imperiją.

Tuo pačiu laiku ir tąja pat eklektizmo dvasia A l e k s a n d r a s iš Mileto, vadinamas P o l i h i s t o r i u, paskelbė visą eilę veikalų apie Indiją, Asiriją, Egiptą, Mažąją Aziją, Žydus, pagaliau apie „filosofų ainiją". Ir jis pasiliko prie stoikiško panteizmo, kurį paviršutinai derino su Pytagoro spekulacijomis.

Taip tat atrodo religijų lyginamojo mokslo užuomazga prieškrikščioniškųjų laikų paskutiniaisiais dešimtį šimtmečių Europos mokslo kūrėjų padangėj. Matome čia religijų lyginimą gana klestėjus. Vakarų žmonijos žvilgis visomis kryptimis buvo paaštrėjęs surasti religijai bendrą formulę. Tiktai naivus buvo jos manymas tąją bendrą formulę galint surasti nutrinant visus pavienių religijų skirtumus. Senovei trūko stipraus prieštaravimo vienos tokios nesukalbamos religijos, kuri būtų neleidusi save paviršutiniškai sulygint su kitomis, ir taip paviršutiniškai išspręst iškilusias problemas; senovei taip pat trūko ir tinkamo kritiško metodo. Krikščionybės pasirodymas pastatė problemą nauju griežtumu. Tai turėjo reikšmės ir naujam metodui susikurt.

2. Nuo krikščionijos pradžių iki viduramžių.

Graikų-romėnų pasaulio religinis žemėlapis, įeinant į jį krikščionybei, taip atrodė.

Rytų religijų kultai, nepalankiai patikti Graikijoj, pasimatė Italijoj. Frygių deivės K y b e l ė s kultas Romą buvo pasiekęs jau 204 m. pr. Kr.; betgi ilgą laiką buvęs uždraustas, pagaliau imperatoriaus K l a d i j a u s (41—54) buvo nuo visų suvaržymų palaisvintas ir įgijo oficialaus pripažinimo. Egipto I z i d ė, pakartotinai neįsileista keletu įsakymų (58, 53, 50, 48 ir net Tiberiaus 19-m po Kr.), apturi imp. K a l i g u l o s (37—41) malonę. Syrijos B a a l a i atsistoja beveik pirmoj vietoj S e v e r ų giminės imperatorių laikais (2-jo šimtm. pabaiga ir 3-jo pradžia). M i t r a i z m a s, kilęs iš senobinės naturalistinės Irano tautelių religijos ir apsisagstęs Chaldejos astralizmu, įsibrauja Italijon už kokio pusšimčio metų prieš Kr. Sinkretizmo transformuotas jis netrukus taps vyriausiu solarinės teologijos atstovu ir vienu rimčiausių krikčionybės

konkurentų. Tarp visų šių politeistinių kultų plėtoja savo propagandą taip pat ir žydų monoteizmas. Religijų antplūdžio atžvilgiu Tacitas taip apibūdina Romą 2-jo šimtmečio pradžioj: „Quo cuncta undique atrocia aut pudentia confluunt celebranturque“ (Ann. XV, 44) t. y. vieta „kurion iš visur suplaukia ir praktikuojamos visos žiaurybės ir šlykštybės“. Suprantama, jog visos šios religijos, kaip ir krikščionybė bei iš jos kilusios gnosticizmo sektos, suprato strateginę šio pasaulio miesto reikšmę ir rivalizavo stengdamos stipriai įleisti šaknis imperijos širdy. Panašiai darėsi ir Aleksandrijoj, kame Egipto mokslininkų panteizmas ir Ptolemejų politika maišė rases ir jų religijas.

Žiūrėdamas iš viršaus apačion, tos gadynės akylas stebėtojas kiekvienos tautos religijoj būtų įstebėjęs trejetą ant vienas kito sugulusių sluoksnių: viršuj—oficialiniai kultai, tai Romos ir jos imperatorių religija. Po jais arba šalia jų ėjo tautiniai kultai graikų, egiptiečių, fenikiečių arba kitų tautų, turėjusių reikšmės prieš jas užkariaujant Romos legionams. Ir paskutinėj vietoj stovėjo daugiau ar mažiau atrofuoti lokaliniai kultai senųjų vietinių gyventojų, suslėgtų ar sustumdytų užkariavimais ir senųjų laikų imigracijomis.

Religinės filosofijos plėtotėj [1]) pagonybės pasauly 1-jį mūsų eros šimtmetį būdingas tas pažymys, kad čia stipriai pabrėžiamas dievybės prigimties transcendentumas, jos nepasiekiamumas. Jau Platonas savo „Timejuje“ (28c, 48c) buvo nupiešęs, kaip dievybės prigimtį yra sunku pasiekt ir išreikšt vulgariškomis priemonėmis. Vadinasi, jau jis buvo metęs šalin antropomorfizmą. Šią mintį buvo palaikiusios visos mokyklos ir net patsai stoicizmas; o dabar ją stipriai parėmė ir orientalinės religijos. Visatos Kūrėją ir Tėvą sunku rasti. O radus, nėra galima apie Jį visiems suteikti žinių. Greta to, senstančiojo Platono asketiškoji filosofijos pakraipa buvo giminінga tiek su neopytagorizmo askezės bei stoikų moralizmo dvasine nuotaika, kiek ir su visur paplitusių orientalinių liturgijų apvalymo apeigomis „Kas netyra, negali sueit į kontaktą su tuo, kas tyra“ skelbė Platonas „Fedone“ (65 b). „Todel taip veikiai, kaip tik galima, reikia mėgint pasprukt iš šio pasaulio į kitą. O šis pasprukimas tai yra kiek galima didesnis supanašėjimas su Dievu. Būt į jį panašiam tai yra tapti teisiu ir dievišku, atsirėmus teisingu pažinimu“ (Teetetas).

Vienu tiktai galvojimu nepasiekiamas dievybės tobulumas iš vieno šono atveda į neoplatonizmo mistiką ir meta šalin graikų-romėnų antropomorfizmą; iš kito šono del to įvesdinamos tokios esybės, kurios tarpininkautų tarp nesuvokiamos dievybės ir mūsiškio pojučių pasaulio. Todel jau stoikai buvo skelbę imanentiškojo pasaulio dievybės „jėgas“ (δυνάμεις), kurios, alegoriškai aiškinant mitus, visos buvo pigiai surandamos senuose liaudies dievuose. Šiam reikalui ir gnosticizmas, tas „krikščionybės ir pagonybės hibridas“, buvo sugalvojęs savuosius „eonus“ (αἰών iš ἀεί, aevum) jau tai kaip vis žemesnes ir žemesnes dievybės emanacijas, jau tai, plačia žodžio prasme, kaip visagalybės kreacijas, kaip tuos „Timejo“ θεοὶ γενετοί. Šiąja paskutine prasme pasisakė ir neopytagorizmas, taip pat skelbęs pasaulį

---

[1]) Tolesnis mūsų reziumavimas del vietos stokos stipriai trumpinamas, tik nedaug praplečiant tuos siaurus rėmus, kokius nuo pradžių yra pasistatęs Faller'is. *Pr. D.*

esant pilną tarpinių esybių, kurios mažėjančia „nuolatine grandine" einančios nuo neišreiškiamos dievybės iki materijos. Šie „antrieji dievai" (θεοὶ δεύτεροι) tat ir jungią mus su Begaline Dievybe.

Pati dievybė tiems visiems filosofams yra visur ta pati, tiktai ji vadinama įvairiais vardais. Seneca († 65 po Kr.), antai, yra pasakęs: „Tot appellationes eius possunt esse, quot munera" t. y., ji gali turėt tiek vardų, kiek funkcijų (De beneficiis IV, 7, 8). O Apulejus iš Madauros (gimęs apie 125) taip meldžiasi savo „Metamorfozėse" (XI, 2) į Izidę: „Regina caeli, sive tu Ceres alma frugum parens originalis... seu tu caelestis Venus... seu Phoebi soror,... seu nocturnis ululatibus horrenda Proserpina... quoque nomine quoquo ritu quaqua facie te fas est invocare: tu meis iam nunc extremis aerummis subsiste"... O toliau (Met. XI, 5) į Izidės lūpas įdeda pagyro žodžius, kad ją visas pasaulis garbinąs įvairiais pavidalais, įvairiais kultais ir įvairiais vardais: frygiai kaip Pessino dievų motiną, Atikos gyventojai—kaip Kekropijos Minervą (Minerva Cecropia), kipriai—kaip Pafo Venerą (Venus Paphia); Krete ji esanti kaip Diana Dichynna, Sicilijoj—Proserpina Stygia, Eleuzėje—Cerera, kitose vietose ji esanti kaip Junona, Bellona, Hekata, Rhamnusia. — Plutarkas iš Chaironejos (46/50—120/130) įvairiuose tautinių ir svetimų dievų varduose mato ne daugiau skirtumo, kaip tarp atskirų vardų, kuriais įvairios tautos vadina visiems tokius pačius daiktus, kaip saulę, mėnulį, dangų, žemę, jūres.

Todel pigu suprast kaip tai turėjo supurtint visus šių įvairiausių religijų oficialinius atstovus, kai į šį sinkretizmą įžengia jaunutė Kristaus religija ir pareiškia esanti viena vienintelė tikroji religija: „Vienas (vienintelis) Viešpats, vienas (vienintelis) tikėjimas, vienas (vienintelis) krikštas" (Efez. IV, 5). „Jei kas jums skelbtų kitą Evangeliją... tebūna atskirtas" (Gal. I, 9). Tai buvo negirdėtas dalykas... — Pradžioj krikščionybė neatskiriama nuo judaizmo. Bet pirmieji persekiojimai ir jos kankinių tvirtybė atkreipia savęsp dėmesį. Jos kalba ir jos elgesys įžeidžia vyresnius jos kolegas, kurie, padarydami vieni kitiems įvairių nuolaidų, buvo susitarę gyvent geruoju. Ir tuo būdu krikščionybės pasirodymas daugiau kaip kuomet kitados paakino daryt lyginimą ir tarp įvairių pagonybės kultų, ir dar daugiau krikščionybės su pagonybe.

Pirmąjį kilusios literatūrinės kovos laikotarpį krikščionių polemika nukreipiama ypač prieš judaizmą ir gnosticizmą. Šį laikotarpį yra rašę šv. Justinas Kankinys († 166), Tationas (apie 170), šv. Teofilas iš Antiochijos († 181), nežinomas autorius Laiško Diognetui, Πρὸς Διόγνητον, paskui truputį vėliau šv. Irenejus iš Lyono († apie 202) ir Hipolitas iš Romos († a. 236); Beveik juos visus paveikė šv. Justino pavyzdys ir teorijos.

Antrąjį laikotarpį, dar gyviau ir mokslingiau, kovojama su pagonybės politeizmu ir sinkretizmu (pirmąjį čia apžvalgaujamos istorijos laikotarpį autorius deda nuo Jėzaus gimimo iki neoplatizmo kontroverzų 3-jo šimtm. galop, antrąjį—nuo šio laiko iki barbaru užplūdimo). Mat pirmaisiais krikščionijos laikais pagonijos čempionai ar tai niekindami tą, jų manymu, menkos kilmės sektą ar tai kokiais strateginiais sumetimais nesileido su krikščionimis į atvirą literatūrinę kovą: jie nudavė nepažįsta Kristaus religijos ir neatsakinėdavo į jos apologijas. Literatūrinė kova prasidėjo tik apie 2-jo šimtmečio vidurį.

Pirmojo laikotarpio krikščionijos apologetai ir hereziologai, kaip buvo daręs Ksenokratas ir kaip darė Plutarkas, tarojo, kad stabų garbinimui (idolatrijai) kilt įžymų vaidmenį suvaidino demonai: iš pavydo jie žmogų pastūmėję nusižengti, o iš puikybės jie ieškojo būdų, kad būtų garbinami kaip dievai. Viena žydų legenda, kurią ypač vulgarizavo vadinamos „Henocho knygos", toks apokrifiškas veikalas, artimiausią politeizmo priežastį laikė esant tą, kad „Dievo sūnūs"—taip vadinami nusižengusieji angelai—susituokė su „žmonių dukterimis". Šios netyros dvasios išmokiusios moteris tualeto dalykų ir kai kurių paslapčių. Iš tų sutuoktuvių buvę gimę pagonų mitologijos milžinai, kurių keistos sielos rodą kaip tik jų demoniškumą. Jie ir pastūmėję žmones garbint stabus, kad galėtų smagėtis jiems rodoma pagarba ir tukti jiems teikiamomis aukomis.

Prisiderindami prie šio pasakojimo, tokią politeizmo priežastį ima buvus ir visi sakytieji krikščionių rašytojai, be Teofilo ir, įtikima, Tatiano. Jie šiuo pasakojimu pasinaudoja dar kad išaiškintų ir tuos tikrosios religijos pėdsakus, kurių negalima neįmatyt pagonybėj. Tie „milžinai", dabar esą pagonų mitologijos milžinais, bus pagonybėn įnešę tiesos pėdsakų, idant tikrai velniškai galėtų tiesą pamėgždžiot. — Tačiau viso šiokio perdaug mitiško aiškinimo negalėjo pakakti giliau galvojusiems. Tat buvo imamos dar ir kitokios tezės.

Antai, apologetai ne kartą atsišaukia į p l a g i a t o tezę. Būtent, jau prieš Kristaus gimimą Alaksandrijos suhelenizėję žydų rašytojai (F i l o n a s, 1-jo šimtm. pr. Kr. 2-je pusėje) buvo susigalvoję teoriją, pagal kurią senieji graikų išminčiai jau ankstybais laikais, bekeliaudami po svetimus kraštus, pasipažinę su šventosiomis Žydų knygomis ir iš jų pasiėmę kilniausius pamokymus. Taigi, nuo Justino laikų krikščioniškoj senovėj, lyginant pagonybę su krikščionybe, buvo atsišaukiama ir į šią mintį, tvirtinant, o kai kuomet ir su didele erudicija stengiantis įrodyt, kad pagonijos išminčiai geriausiuosius savo filosofijos elementus yra paėmę iš Mozės ir pranašų: Pytagoras ir Platonas pažinoję šventuosius Žydų raštus būdami Egipte. — Dar argumentuota ir kitokiu plagiatu. Būtent, piktieji angelai žinoję pranašystes. Jie pasirūpinę iš anksto suteikt panašumų pagonų mokslui ir apeigoms, idant judaizmo ir krikščionybės viršenybė nesirodytų tokia ryški.

Bet ir šios plagiato teorijos negalėjo visų patenkint. Ypač kai krikščionių Bažnyčia atsiskyrė nuo žydų Synagogos, jaunajai krikščionybei buvo visai nepakeliui su judaizmu. Tat Justinas dabar aiškina, kad žydų liturgija yra buvęs ne idealas, bet tik dalykas iš bėdos, kad ji atatinkanti ne tai p i r m e n a i (preferencijai), kurios Dievas rodęs žydų tautai, bet tik Jo p a k a n t a i (tolerancijai), rodytai del jų tautos jautulingo pobūdžio. Kitais žodžiais, tai kad Dievas del žmogiškos žydų silpnybės leido jiems priimt į savo ritualą kai kai kuriuos pagoniškus papročius. Panašiai kalbėjo ir šv. Irenejus su Tertulionu. Ši D i e v o n u o l a i d u m o tezė yra kai kuriais atžvilgiais plagiato tezės priešena, tačiau jai neprieštaraudama: viena kalba apie pagonybės pasisavinimus iš judaizmo, kita tvirtina, kaip šiandien sakoma, pagonybės „infiltraciją" į mozaizmą.

Tačiau jau pats Justinas įžiūrėjo, kad šitoks argumentavimas nepaliečia klausimo branduolio. Prie ore pakybusių istorinių nuraminimo priemonių apie pagonų plagiatą ir prie Dievo nuolaidumo žydų silpnybėms jis prideda

daug tvirtesnį filosofišką pasvarstymą, būtent, kad juk taip pat ir žmogus pats iš savęs įstengia surast tūlą religijos tiesą. Čia jam buvo pigu su krikščionybe sulydinti seną stoicizmo filosofiją apie bendrąsias visos žmonijos mintis (κοιναί ἔννοιαι) ir apie pasaulinio proto sėklas (λόγοι σπερματικοί). Nes juk jau apaštalas Paulius buvo kalbėjęs apie proto gebėjimą pažint Dievą (Rom. I, 20), o Jonas—apie Logą, apšviečiantį kiekvieną žmogų, ateinantį į šį pasaulį (Jo. I, 9). Šią Justino mintį paskui Irenejus užbaigė didingu, istorišku-filosolišku išprotavimu apie tai, kad judaizmas ir pagonybė, būdami tartum žmonijos kūdikystės laiptai, auklėjo žmoniją į krikščionybę, kaip į jos vyriško subrendimo laipsnį.

Bet kuo gi krikščionybė viršija visa, kas yra buvę iki šiol? Nežinomasai autorius Laiško Diognetui, praktiško krypsnio žmogus, tąja viršenybe laiko esant krikščionybės naujai sukurtos dorovės moralinį stebuklą, ir istorinį stebuklą—kad Bažnyčia platinasi nepaisydama visų persekiojimų. Ir Justinas šį klausimą yra giliau palietęs. Jo pirmosios apologijos trumpas žodis (I, 20) daro aluziją, kad savotiška krikščionybės pirmena tai yra jos įrodomumas (μόνοι μετὰ ἀποδείξεως). Jo čia turima galvoj dvejopas įrodomumas: filosofiškas ir istoriškas. Teisingai suprantant, čia iš tikrųjų buvo užkliudyta giliausias skirtumas ir aukščiausia krikščionybės pirmena prieš pagonybę. Tokia religija, kuri savo protavimuose rodo į pažįstamu pagrindu atremtą, uždarą minčių konstrukciją, tokia religija, kuri savo tvirtinamą stebuklingumą (apreiškimą) gali paliudyti istorijos faktais (istorijoj gyvenusio asmens stebuklais ir pranašystėmis), tokia religija yra kažkas visai nauja; ji iškyla aukščiau už kitas religijas, skiriasi nuo kitų kaip tikrovė nuo svajos, kaip mitologija nuo istorijos.

Taigi, kalbamosios gadynės krikščionijos rašytojai iškelia šešetą principinių tezių: 1) naturalinis Dievo pažinimas, kuri tezė jiems bendra su pagonimis; 2) demonų vaidmuo, ką taip pat pripažįsta daugelis krikščionių priešininkų; 3) plagiatas, 4) Dievo nuolaidumas, 5) religinė pažanga ir 6) krikšionybės transcendentumas, kurį jie stato prieš sinkretizmo išvadas.

* *
*

Kaip aukščiau jau pasakyta, 2-jo šimtmečio galop pagonija pradeda kovą su iki šiol jos nepaisytąja krikščionybe, kuri iki šiol vis stipriau ir stipriau pasižymi savo literatūrinėmis pajėgomis. Dabar atvirai ryžtasi krikščionybę pult ir jų retoriai, kaip Cornelius Fronto (apie 155—165), imperatoriaus Antonino auklėtojas, ir filosofai, kaip neopytagorietis Celsas (Kelsos, apie 178/9). Sofistas Filostratas puola ir prisidengęs. Jis, Julijos Domnos (syrietė), imperatoriaus Septimiaus Severo (193—211) žmonos, imp. Karakallos (211—217) motinos, pavedamas ir pakurstytas, 3-jo šimtmečio pradžioj parašė savo tendencingą romaną apie Gyvenimą Apoloniaus iš Tyanejos (Φιλοστράτου τὰ ἐς τὸν Τυανέα Ἀπολλώνιον), kuriame pasakodamas apie tai, ką anas „kalbėjo ir nuveikė“ (εἶπεν ἢ ἔπραξεν), nupiešė pagoniškojo dievotiškumo idealų tipą. Šis, tariamai Nerono (54—68) gadynėj gyvenęs stoikiškas „stebukladaris“, turėjo persvert stebukladarį Kristų—taip bent tvirtino Celsas, kuriuo tvirtinimu jis tapo tėvu visų panašių tvirtinimų naujaisiais laikais.

Taigi matome, kad Kristaus religija jau buvo patapusi tokia jėga, kurios reikėjo boti, toks pagoniškos ideologijos priešininkas, su kuriuo turėjo stot kovon mokslingosios pagonijos ir kalbingumo, kalbos lankstumo, ir filosofijos, minties lankstumo, atstovai. Jų daromieji priekaištai, ypač preciziškai formuluoti Celso, krikščionijoje sukelia dar pagilintų atrėmimų, ir pagaliau krikščionybė eina susikurt savas teologijos sistemas (mokyklas). Šios gadynės krikščionijos rašytojai-gynėjai skirstomi į dvi grupi: afrikiečius ir aleksandriečius. Afrikiečiai tai Minucius Felix (2-jo šimtm. pabaigoj ir 3-jo pradžioj), Tertulionas (160—330), šv. Kyprionas († 258), kurių tradicijas paskiau palaikys Arnobius, Commodianus, Laktancius, Firmicus Maternus. Aleksandriečių vyriausi atstovai tai Klementas Aleksandrietis (gimęs 2-jo šimtm. vidury, miręs tarp 211 ir 212 m.) ir jo mokinys Origenas (apie 185—254).

Afrikiečiai beveik tais pačiais žodžiais, kaip ir Justinas su Ireneju, kelia angelų fornikacijos ir plagiato tezę. Tačiau Tertulionas čia daro kai kurių restrikcijų, religijų analogijas aiškindamas ir kitaip, būtent, atsitikimu ir pačia žmogaus prigimtimi. Be to, ir Tertulionas, ir Minucius Feliksas, ir Kyprionas ima, kad visi žmonės kiek tiek pažįsta Dievą, o tuo tatai savo sielose turi bendrą visų religijų elementą (pradą). Šiuo atžvilgiu jie atsisako nuo Justino spekulacijų apie sėklinį žodį, λόγος σπερματικός, gal būt įmatę, kokios teisingos kritikos gali sukelt bandymas stoicizmo panteizmą suderint su Išminties knygų ar šv. Pauliaus mokslu. O teoriją apie bendrąsias savokas, κοιναὶ ἔννοιαι, jie palaiko ir plėtoja toliau. Jie taip pat ima ir palaiko „visuotino sutarimo“ argumentą; jie įrodinėja, kad žmogaus protas, būdamas paliktas pats sau, pasisako už Dievo vieningumą, ir šiuo tat atžvilgiu Tertulionas atsišaukia į „liudijimą sielos, kuri savo prigimtimi yra krikščioniška“ (O testimonium animae naturaliter christianae!).

Afrikiečiai, kaip jų pirmieji atstovai, taip ir jų vėlesni papėdininkai, kaip Arnobius, Laktancius ir Firmicus Maternus (visi 3-jo šimtm. pabaigoj ir 4-jo pradžioj) nusipelnė šių dienų religijų lyginamajam mokslui dar tuo, kad į apologetikos literatūrą įvedė (o tuo ir mums išlaikė) visą eilę smulkmenų apie pagonų religijas. Jie aprašė kas dar tuo metu buvo likę iš pagoniškų apeigų ir rūpestingai rinko žinias iš pagonijos rašytojų, kaip Nigidiaus Figulo, Cicerono, Varrono, Corneliaus Labeo, Ampeliaus ir kitų.

Aleksandriečiai erudicija neužsileidžia afrikiečiais, o originalumu bei spekulacijų stiprumu juos dar pralenkia. Aleksandriečius būdina jų pastangos padaryt, kad visos filosofijos versmės tarnautų krikščionių tikėjimui, ir didelė taikingumo dvasia—kad filosofija gaivintųsi tikėjimo šviesa. Nėra abejojimo, kad nė vienas iš aleksandriečių nebuvo norėjęs vest taikos derybų su pagonybe, tiktai jie stengėsi priešingose religijose daugiau žymėt sutaikinamus elementus, o ne kaip, antai, toks Hermias, išjuokt visa, kas buvo nekrikščioniškos kilmės. Šiokia tat tendencija ir patraukė Klementą su Origenu padaryt pagonybei kai kurių tokių nuolaidų, kurias paskiau nusmerkė krikščioniška ortodoksija. Šiaip ar taip, aleksandriečiai daugiau pasistūmėjo priekyn metodo atžvilgiu.

Ir Klementas su Origenu abu dar kalba apie angelus fornikatorius, bet ši tezė čia silpsta arba visai nyksta. Plagiato tezę ir Klementas, rods, dar

palaiko visoj pilnumoj su visu savo mokslumo aparatu. Bet vis tai yra tarytum tik nuolaidos, kurių šis krikščionių stoikas daro tradicinei apologetikai. Jo vyriausia mintis sukasi aplink visa apšviečiantį Logą—τοῦ Λόγου, Logo dovana yra ir (graikų) filosofija ir (krikščionių) apreiškimas — kuris pagonybę auklėjo į Kristų. Kaip žydus į Kristų išauklėjo (senasis) Įstatymas, taip (graikų) filosofija išauklėjo graikus. 'Επαιδαγώγει γαρ και αὐτή (ἡ φιλοσοφία) τὸ 'Ελληνικὸν ὡς ὁ νόμος τοὺς 'Εβραίους εἰς Χριστον (Strom. I, 5).

Origenas ypač nusipelnė savo polemika su Celsu. Tik del to, kad Origenas plačiai cituoja Celso veikalą, apie tą veikalą ir žinome. Tas veikalas buvo pavadintas Teisingas Žodis, 'Αληθὴς λόγος. Šio veikalo ir pati antraštė primena šių dienų aršiausiųjų krikščionybės priešininkų — Rusijos bolševikų—įvairias „Tiesas", ir jo daromų krikščionybei priekaištų diduma yra toki patys, kuriuos kartoja šių dienų racionalizmas. Trumpiausiais žodžiais atpasakojant, tie priekaištai toki: Krikščionybė yra niekas daugiau, kaip tik judaizmo (žydų) schizma (sekta, atskala), o pats judaizmas— Egipto sekta. Krikščionybė neturinti jokių išimtinai savarankių apeigų. Ji visu kuo panėši į Aristejo, Amfiarajo, Trofonijo, Antinojo ir Mitros kultus. Graikų ir (religijos) mokslas kilnesnis už krikščionybę. — Izraelitų pranašystės toliau gyvavo Rytų pranašuose, chresmologuose ir Mesijose, arba, veikiau, tai yra tie patys dalykai įvairioj padangėj: pranašavimai ir orakeliai, įkvėpti žmonės, stebūklingi balsai ir apsireiškimai. — Viena religija negali tikti tokioms įvairioms tautoms. Kiekvienas tesaugoja savo protėvių kultą. Nesvarbu, ar Dievą vadinsi Zeus Hypsistos, Zen, Adonai, Sabaoth arba Ammon... Filosofiniu atžvilgiu Celsas stipriai pabrėžia dievybės transcendentumą ir platonišką dualizmą. Dievas, pagal jį, yra geras, gražus, laimingas, ir gyvena didžiausiame grožyje ir gėryje. Nusileisdamas prie žmonių, jis turėtų pasikeist, o tas pasikeitimas tegalimas būtų tik blogon pusėn. Dievas nesukūrė nieko mirštama (taip ir Platono Timejuje). Tik žmogaus siela yra Jo kurinys, o visa mirštama, drauge ir kūnas, yra kitos kilmės. Iš Dievo neina nieko pikta, bet tai prilipę tik prie materijos. Užgristi spragai tarp Dievo ir mirštamojo pasaulio ir Celsui prireikia žemesnių už Dievą ir aukštesnių už žmogų esybių, ypač demonų, kuriems duotas pasaulis valdyt ir kuriuos todel esą turime garbint...

Krikščionių filosofas Origenas į tuos priekaištus atsako: Spręsti apie religiją svarbiausias matas yra ne paviršutinis religinių apeigų pavidalas, bet jų, tų apeigų, pagrinde glūdinti mintis. Apeigų analogijose žmogišką aktą nuo mašiniško arba gyvuliško skiria intencija: tai ji yra jų siela; todel apie liturgijos tapatumą ar skirtumą privalu spręsti iš siekimų arba idejų, iš dogmų, kurios šiuos aktus įkvepia. Panašios apeigos gali būt kilusios iš įvairaus mokslų. Δυνατόν γὰρ τὸ αὐτὸ ἀπὸ διαφόρον δογμάτον γίνεσθαι. Egiptiečiai apipiaustimą daro kitokiais motivais negu žydai. Pitagoriečių ir žydų draudimas susilaikyt nuo kai kurių valgių eina iš visai skirtingų pažiūrų: vieni tai daro tikėdami į metempsichozės teoriją, kiti—į amžinąjį gyvenimą, kad marinamas kūnas galėtų būt palenktas dvasiai. Taigi apie pasiskolinimus religijos, kaip tokios, negali būt kalbos. Krikščionių religija, kad ir turėdama daugel panašumų su graikų pagoniškąja religija, rodo savo dievišką įsteigimą jau tuo, kad tikjos mokslas, nors išreikštas paprasčiausia Evangelijos kalba, parodė to palaimingo vaisingumo, kurio visai nepažinojo

joks senovės kultas, jokia filosofija. Tatai jos turi būt tiesa, o tiesa tegali būt tik viena ir religijoj, kaip kad ir filosofijoj [1]).

* *
*

Graikų-romėnų pasaulio religijoms per du su viršum šimtmečiu begyvenant greta viena kitos, jose įvyko kai kurių pažymingų pakitimų. Krikščionybė, antai, labai padidino savo šalininkų skaičių, o stengdamosi moksliškai suformuluot Senojo ir Naujojo įstatymų davinius, ji išplėtojo savo ierarkiją bei liturgiją, kad jau rivalizuotų su oficialiniais kultais. O pagonybė, jau tai paveikta orientalinių kultų, jau tai lenktyniuodama tapti geresnė, jau tai apgalvotai konkuruodama, įžymiai prisiartino kai kuriais atžvilgiais prie krikščioniškos religijos. Ji pagrynino savo moralę ir pabrėžė savo prisirišimą kaip ir prie monoteizmo, arba bent prie tam tikros rūšies ierarkiško politeizmo.

Tačiau, nei galvojanti šviesuomenė, nei žemuose savo prietaruoee paskendusi liaudis nebuvo nusiginklavusi krikščionijos atžvilgiu. Imperatorių Deciaus (249—251), Aureliono (270—275), Diokleciono (284—305) surengti krikščionių persekiojimai buvo patys kruviniausi ir rafiniškiausi. Tačiau tos gadynės imperatoriai netik jėga ėmėsi išnaikint krikščionybę, bet vis labiau pradėjo proteguot transformuotą pagonybę. Severų giminės imperatoriai (2-jo šimtm. pabaigoj ir 3-jo šimtm. pradžioj), kaip matėme, protegavo sinkretizmo plitimą. Jų papėdininkai, ypač Aurelionas, protegavo Saulės kultus, dėliai ko begalo išpopularėjo mitrizmas. Pagonybę paskui dar mėgins uoliausiai statyt ant kojų Julionas Atpuolėlis.

Šiaip dalykams esant, 3-jo šimtmečio viduriop pasireiškia dvejetas naujų religijų, išėjusių iš kraštutinių minties ašigalių: Viena jųdviejų sutelkia stipriausias antikinės dvasios pajėgas, kad šalia Kristaus sukurtų racionalią, vienybiškai orientuotą, beveik monistišką religiją—tai neoplatonizmas, antroji—dualistiška, keistų svajonių mišinys, be filosofiškos papėdės—tai manicheizmas, prie kurio stabtelsime pirmiausia.

Manicheizmo tėvas Mani, arba Manes (Manichaeus, 216—276) savo religiją grindo graibstydamas medžiagą vienu metu iš visur kur: iš babilonėnų religijos, iš Zaratustros reformuotos persų religijos, iš gnosticizmo ir iš Evangelijos. Kaip Dievo pasiuntinius jis pripažino Noę, Abraomą, Zaratustrą, Budą ir Jėzų [2]). Jo spekulacijos apie šviesybę ir tamsybes, jo nuolaidos moralėj, nežiūrint savo „tobuliesiems“ uždedamos griežtos askezės, jo afišuotoji tolerancija jam laidavo žymaus pasisekimo. Braudamosi į Vakarų šalis jo doktrina gausiai priėmė savęsp dar krikščioniškų elementų ir mėgino pritaikint savo principams Evangelijos palyginimus ir pasakojimus. Bet ši kompilacija taip pat veikiai išnyko, kaip ir buvo atsiradusi. Apie manicheizmo inspiruotą veikalą vardu „Teosofija“, kurio autorium buvęs kaž koks Aristokritas, tiek ir težinoma.

Krikščionybei daug pavojingesnė buvo visai netoliese Origeno katechetinės mokyklos Aleksandrijoj išdygusi didinga neoplatonizmo sistema.

---

[1]) Plačioj literatūroj apie Celsą ir Origeną paskiausias veikalas tikrai bus A. Stange, Celsus und Origenes. Das Gemeinsame ihrer Weltanschauung. Giessen 1927. *Pr. D.*

[2]) Tik ne Jėzų iš Nazareto, bet aukštesnį eoną, „Jėzų nejuntantį kentėjimo“.

Jos įkūrėjas buvo Plotinas (204—270), taigi beveik Origeno amžininkas, mokinys Ammoniaus Sakkaus (apie 175—242), kuris pradžioj buvęs krikščionis, paskiau sugrįžo į pagonybės filosofiją. Plotinas dar buvo uolus skaitytojas raštų neopytagorininko Numeniaus iš Apamejos (2-jo šimtm. 2-ji pusė) ir Mozės admiratorius. Tai buvo paskutinis mirštančios (graikų) filosofijos vaisingesnis galvotojas.

Štai svarbiausi pagrindiniai neoplatonizmo (plotinizmo) religinės filosofijos bruožai: Visu daiktų viršūnėj stovi Dievas, arba, kaip Plotinas sako, „Vienasai", „principas viso grožio viršum viso grožio", arba, norint geriausiai išreikšti jo esenciją vienu žodžiu, tai „Gėris", pagrįstas jo prigimties transcendentumu viršum bet kokios ribos, taigi viršum visokio aprėžimo. Iš dievybės substancijos per emanaciją be paliovos išeina aprėžtieji daiktai, tačiau visuomet paliekantieji joje. Žmogus yra traukiamas prie Dievo fizišku būtinumu, kadangi jis yra Jo neišreiškiamas prigimties dalyvis; šis traukimas tai ir yra religinis jausmas. Aukščiausio laipsnio šis jausmas pasiekia ypatingo dieviško palankumo suteikiančiu vidujiniu kontaktu su dievybe, ἐπαφή; tai yra ne kas kita, kaip mūsiškės būties pajutimas vienumo su „Vienojo" būtimi, tai patyrimas, o ne pažinimas, tačiau aukštesnis už visokį pažinimą. Šiokios malonės, tikrai sakant, negalima užsipelnyt, bet malda, kultas ir mantika veikia dievybę tartum kokia simpatinė magija, kuriai ji negali atsilaikyt. — Taip tat plotinizmas pasirodo kaip savotiškas sutelkimas draugėn Platono apvalymo teorijų, stoikų panteizmo bei simpatinio tikėjimo, ir senobinio graikų bei primitivaus religingumo.

Plotinas anaiptol negriauja politeizmo. Jis greičiau stengiasi jį pateisint: kad ir „Vienasai" visa traukia savęsp, tai betgi Jis nori ir senųjų dievų daugumo, kurie juk su juo yra vienybėj. Savo sugalvotas dogmas, pasigaudamas alegoriškos egzegezės metodo, jis leidžia savintis visiems kultams atėjusiems iš Graikijos ir nuo Demetros Eleuzėje, iš Frygijos ir nuo Aties, iš Persijos,—kaip Mitros. — Tuo būdu kiek tiek naujovišku pagrindimu vėl palaikomas visas senosios pagonybės turinys. Todel neoplatonizmas iš vieno šono, nors savąja teologija bei etika ir prisiartino prie krikščionybės daugiau kaip kuri kita iš prieš jį buvusių senobinių religijų, tai betgi, iš kito šono, jis palaiko tokius pagonybės bruožus, kad susitaikymas su krikščionybe nebuvo galimas. Ir susikirtimo nereikėjo ilgai laukti, nors plotinizmas ir buvo paskelbęs universalią toleranciją visoms religijoms.

Patsai sistemos galva, Plotinas, laikėsi beveik nuošaly religinės polemikos. Betgi jo rinktinis mokinys Porfyrius (a. 233—a. 305), išleidęs savo mokytojo raštus, pradeda iki šiol negirdėtai aitrią ir sumanią kovą su krikščionybe savo penkiolikos knygų veikalu prieš krikščionis, κατὰ Χριστιανῶν, kame rašo prieš Kristaus dievybę, užsipuola krikščionišką mokslą apie kūnų iš numirusių prisikėlimą. Jo raštus paskui lygia energija panaudoja Hieroklis, tur būt tas buvusis Žemutinio Egipto prefektas, kurio veikalas Φιλαληθεῖς λόγοι yra pasirodęs po 292 m.

„Dieviškasai" Jamblikas (a. 280—a. 330) išplėtoja ypač ekstazės, aukos ir divinacijos teoriją. Filosofijos vieton dabar stoja teurgija su jos praktikomis. Ji prieina prie tezių, kurias jis vulgarizuoja veikale „De mysteriis": religiniai potyriai, realizuoti momentais susijungimo su dievybe, turi pateisinimą patys savy. Religijoj įsivyrauja nieku nepažabotas subjekti-

vizmas. Kiekvienas neoplatonikas savo priešininkams, pagonims ar krikščionims, gali atkišti savo įspūdžių neišreiškiamumą: jo religinis tikėjimas diskusijoms neprieinamas.

Kiti Jambliko mokyklos tradicijų palaikytojai tai Julionas Atpuolėlis (331—363), Salustius (310/20—a. 391), Libanius (314—a. 395), Temistius (a. 315—a. 390). Įžymiausias Atėnų mokyklos atstovas—tai Proklas (410—485). Priekaištų Biblijai ir krikščionių dogmoms, kokių daro ypač Porfyrius, Hieroklis ir Julionas, autorius nenagrinėja, nes tai įdomu tik apologetikos istorijai. Jo veikalas paliečia tik tai, kas įdomu religijų lyginimo istorijai, kalbėdamas apie visus sakytuosius autorius drauge, kadangi jie nėra tiek originalūs, kad reikėtų kalbėt apie kiekvieną jų atskirai. Nes, iš tikrųjų, neoplatoninkai nuo Jambliko iki Juliono ir Proklo nepareiškė kokių naujų minčių, o daugiau gromuliavo tai, kas jau pirmiau buvo ištarta. Bet galime vaizdintis, kokia vyliūginga yra buvusi ta nauju padažu patiektoji sena pagonybė, kuri nuolat dirbo dvasios bei sąžinės laisvės ir visų kultų tolerancijos obalsiais ir todel turėjo ypač savon pusėn patraukti šviesuomenę.

„Dievotiškumo (maldingumo) brangiausias vaisius", sako Porfyrius, „tai garbint dievybę protėvių tradicijomis". Julionas religijų įvairybę legitimuoja kitu būdu: siekimas bendras, sakė jis, tiktai keliai įvairūs. Taigi ir krikščionybė juk esanti esmingai vienoda su kitomis religijomis. „Aš tikrai žinau", sako jis apie krikščionių Dievą, „jog taip pat ir mes jį garbiname, nors ir kitu vardu", Kai šiojo atpuolėlio visos pastangos nuėjo niekais, ir kai imperatorių soste atsisėdo krikščionis Jovionas, tai Temistius, reikalaudamas iš jo kultų laisvės (364 m.), tarp kita ko, sako, kad daryt žmonių sąžinei prievartą, tai reikštų atimt jiems Dievo duotąją laisvę ir pasmaugt nuomonių bei apeigų įvairumą, kuriame jis, tas „visatos Archegetas", turi pasimėgimo. Symmachus kultų ir religijų įvairumą gina mintimi, kad „vienu vieninteliu keliu negalima pasiekt tokios didžios paslapties" (=Dievo). — Neoplatoninkai pagaliau, atkirsdami savo priešininkų pretenzijas, imasi įrodyt viršenybę pagonybės mokslo, jos stebuklų, jos apreiškimų, jos apaštalų, kaip Apoloniaus, Jambliko ir Proklo. Tąja pat dvasia jie tai prikaišioja krikščionybei politeizmą, sakydami, kad tarp jos angelų kulto ir pagonybės antrinių dievų kulto tėra vien vardų skirtumas; tai jie krikščionybę žemina su nemirštamųjų dievų kultu lygindami kultą tų „obskurantų fanatikų", kuriuos Bažnyčia gerbia kaip savo kankinius; tai jie prikaišioja Kristaus religijai tokias praktikas, kurios visai panašios su pagoniškomis apeigomis, kurias ji tačiau uždraudžianti.

Šiuo atžvilgiu polemikoj pagal reikalą buvo įvairiai manievruojama. Antai, krikščionių Bažnyčiai pradžioj buvo prikaišiojama, kad ji neturinti nei šventnamių, nei altorių. O kai ji kovą laimėjo, kai jos liturgija galėjo plėtotis dienos šviesoj ir kai ji kiek tiek paveldėjo nukovotųjų religijų išviršinės puikės, tai neoplatoninkai ir eretikai vėl del to darė jai priekaištų arba protestavo prieš šitokią pagonybės infiltraciją.

Taip tat 4-jo šimtmečio viduriop religinio krizio aštrumas Vakaruose buvo pasiekęs aukščiausio laipsnio. Religijų lyginimas ir konkurencija senovės tikėjimo su naujuoju tikėjimu buvo parūpęs patiems apšviesčiausiems pagonims. Pytagoro, Sokrato ir Zenono praktiškieji pamokymai buvo sunau-

doti labai kilniai etikai. Antai, toks Porfyriaus pamokomasis raštas savo žmonai, tas vadinamas Laiškas Marcelei, Πρός Μαρκέλλαν, beveik visas galėtų būt palaikytas kaipo krikščionių dvasios padiktuotas. Julionas buvo ėmęsis net įvest šventnamiuose moralės mokymą (ir jis, be kitų priemonių krikščionybei pasmaugt—tačiau kankinimų jis nepraktikavo, kadangi žinojo martyrium'o „fanatizmą“ ir iš to laukė tik krikščionių skaičiaus padidėjimo—buvo taip pat parašęs prieš krikščionis [galiliečius] ir trejeto knygų veikalą κατά Χριστιανῶν).

Neoplatoninkų spekulacijos savąja alegorizuojančia egzegeze nustelbė senąsias mitologijas. Jos įžymiai pakeitė ir Saulės kultą, kuris tolyn labyn rodė tendencijos absorbuot savęsp arba sau palenkt visas kitas senojo Olimpo dievybes. Julionas pasidarė to kulto teologas ir protektorius.. Kalbose į Dievų Motiną jis neoplatoniškai alegorizuodamas aiškina Kybelės kultą, o kalboj į Karalių Helijų (Saulę), prisiderindamas prie Jambliko padaryto sujungimo Saulės garbinimo su neaplotininkų metafizika, Saulę padaro intelektualiųjų dievų centriniu punktu, tarpininku tarp intelektualybės ir pojučių pasaulio.

Religijos lyginimo metodui visos tos srovės tesako tik vieną dalyką, tai, būtent, kad besibaigianti senovė savuoju visus skirtumus nutrinančiu alegorizmu ir sinkretizmu visai užsitvėrė kelią faktingam lyginimui. Nes norėdamas lyginti, pirmiausia turi matyti skirtumus.

* * *

Merdėjančiai 4-jo ir 5-jo šimtmečio pagonybei pribaigti, įvairiuos kraštuos stoja krikščionybės dvasios čempionai, tarp kurių Rytuose įžymiausi: Aleksandrijoj šv. Atanazas (a. 295—373) ir šv. Kyrilas († 444); Syrijoj Euzebius iš Cezarejos (a. 260/5—a. 340) ir Antiochijos mokyklos rašytojai, būtent, šv. Jonas Chrysostomas (a. 344—407) ir Teodoretas (386/93—457/8); Kapadokijoj šv. Basilius (a. 329—379), jo brolis šv. Gregorius iš Nysos († 394) ir šv. Gregorius iš Nacianco (a. 329—389/90); senobiniame Salamine šv. Epifanius (a. 315—403); pagaliau enigmatikas Macarius Magnes, kurio gyvenimo laikas ir tėvynė aiškiai nežinoma. Vakaruose reikia pažymėti ypač retorius Arnobius († a. 327), jo mokinys Laktancius († a. 340) ir Firmicus Maternus (jo darbai tenka į 347 m.)—visi trys kilę iš Afrikos ir savo būdu atmeną Tertulioną; pagaliau truputį vėlesnieji šv. Ambraziejus (a. 340—397), šv. Jeronimas (a. 340/2—420) ir šv. Augustinas (354—430).

Šių rašytojų reikšmė labai nelygi; tačiau ir vidutiniškesnieji jų, kaip Arnobius ir Firmicus Maternus, savo išlaikytomis žiniomis apie pagonų religijas, yra labai įdomūs. O erudicijos gausumu ir sintezės pastangomis, kaip jos pasireiškia raštuose, pirmoj vietoj stovi Euzebius, Laktancius ir Augustinas.

Krikščionijos 4-jo šimtmečio rašytojai-gynėjai alegorizuojamą mitų aiškinimą smerkia kaip savavalų metodą, statydami prieš vienas kitą aiškinimus tokio Kornuto, tokio Plutarko, tokio Porfyriaus, tokio Juliono. Tuo būdu buvo pataikyta į skaudžiausią vietą. Kad sakytieji krikščionijos rašytojai vietoj alegorizuojančio aiškinimo ima euhemerizuojančią egzegezę, tai dar nebuvo pažanga. Svarbesnė buvo jų pozicija, kurią jie užėmė atžvilgiu į neoplatonizmo prikaišiojamas paraleles tarp senųjų religijų ir krikščionybės.

Į šį priekaištą ir rytiečiai—Aleksandriečiai, Antiochiečiai ir Kapadokiečiai—ir vakariečiai—Augustinas su Jeronimu—atsako, jog išviršinėms lytims jų prasmę suteikia tik religinė vidaus mintis, ir jog todel paviršutinio susiderinimo gali būt ir ten, kur vidujinė pusė—mintys—yra visiškai priešingos. Prieš Porfyriaus, Juliono, Hieroklio pastangas įrodyt, kad krikščionybėj angelų ir šventųjų kultas atatinka pagonybės antrinių dievų kultui, jie pastebi, kad katalikybė angelus ir šventuosius nepaliauja laikiusi sutvertomis (leistomis) esybėmis, begalo tolimomis nuo paties Dievo, ir kad tatai jokiu atžvilgiu jų negalima statyt lygiagreta su dievais, emanavusiais iš dieviškos substancijos. Kankinių, kaipo užtarytojų, kultas yra tiktai pagerbimas, δουλεία, kokį kiekvienas žemesnysis rodo aukštesniajam, bet tai anaiptol nėra joks kultas, kuriame reiškiama garbinimas, λατρεία, rezervuojamas tik vienai dievybei. Šv. Augustinas šią klasikišką distinkciją dar taip formuluoja: „Δουλεία debetur Deo tamquam Domino; λατρεία vero nonnisi Deo tamquam Deo“. Apie krikščionių ir pagonų apeigų panašumą jis kitoj vietoj (Contra Faust. 33) sako: „Nors ir gali atrodyt, tarytum tūla mūsų apeigų yra panaši su pagonų apeigomis... tai betgi jas visai kitoniškai atlieka tas, kuriam jos turi visai kitą tikslą“.

Taip pat grįžta ir Justino tezės apie pagonų plagiatą iš šv. Rašto, Dievo nuolaidumą žydų silpnybei, bendros žmogaus prigimties vienodumą, deliai ko ji pati per save sugeba pasiekti „bendrąsias idejas“ ir savo įsitikinimus linkstanti reikšt neišvengiamai gana panašiais simboliškais aktais. Jie šią mintį analizuoja dar giliau.

Pirmiausia imdami Pytagoro, Platono, Zenono spekulacijas, bet nepriimdami jas gadinusio daugiau ar mažiau aiškaus panteizmo, toje prigimties giminybėje, συγγένεια, kuri neišvengiamai yra tarp Leidėjo ir leistųjų daiktų, tarp begalinio prototipo ir jo netobulų paveikslų, jie eina ieškot racijos to spontanaus judėjimo, kuris kelia sielą prie dieviškųjų dalykų. Atsižvelgdamas į tą neoplatoninkų pabrėžiamą žmogaus giminybę su Dievu, Augustinas šią mintį išreiškė tuo klasikišku, visur kur cituojamu posakiu apie žmogaus sielos nenusiraminimą iki ji nepasiekia Dievo: „Fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te“ (Confes I, 1).

Šis religinio jausmo šaknų pažymėjimas tai dar anaiptol nėra religinių įsitikinimų suvedimas tiktai į irracionalų potyrį; tuo tik būdu pažymima pagrindinis patyrimas, kuris jiems rodosi palaiko sielose sutarimą del religinės idejos ir vis tiek, kokia lytimi ji išsireiškia, tyra ar primaišyta paklaidų, patikrina tik pasisekimo visoms religijoms.

Šiokius principus prileidus, logiškas galvojimas reikalavo pripažint, kad „tikroji religija“, bent jos kai kurie pirminiai elementai, egzistavo jau ir prieš evangeliškąjį apreiškimą: krikščionybės vardas yra naujas, o dalykas yra toks pat senas, kaip pasaulis. Augustinas sako: „Dalyką, kuris šiandien vadinamas krikščionių religija, turėjo jau senieji; jis nepaliovė buvęs nuo žmonių giminės pradžios iki tol, kada Kristus įsikūnijo; tuomet užstojo gadynė, kada tikroji religija, jau egzistavusi nuo pirmiau, pradėjo vadintis krikščioniška“ (Retract. I, 13).

Įrodinėjant krikščionybės viršenybę, greta senųjų argumentų Kristaus stebuklais ir pranašystėmis, krikščionijos Ciceronas (Laktancius) ir Hipono vyskupas (Augustinas) iškelia dar svarbią naują mintį: svarbu ne tai, ką

krikščionybė turi bendra su tąja ar kita filosofija ar religija, bet tai, kad krikščionybė vieningon pilnatin sujungia visą tiesą, kuri kitose religijose randasi tik išbarstyta po trupinėlį. O tai yra jos dieviškumo pažymys.

Laktanciaus akyse krikščionybės savybė, antai, visai ne ta, kad ji neturi jokios bendros tiesos su filosofija ar profaniškomis religijomis, bet kad ji turi visas tiesas be klaidų priemaišo. Augustinas kalba apie tą pat ir siekia dar giliau. Prieš tapdamas krikščioniu, jis kurį laiką buvo buvęs suviliotas neoplatonizmo. Vėliau, kalbėdamas apie šį savo gyvenimo laikotarpį, jis rodosi pripažįsta tame Apvaizdos gailingumą. Jis mano, kad Dievas jo paties naudai leido jam pajust skirtumą, kuris yra šventumo idealas, kaip jį suprato Plotinas, ir kokį skelbė Jėzus Kristus. Augustinas mano, kad jei jis neoplatonizmą būtų pažinęs tik po savo atsivertimo, tai anokios spekulacijos gal būt jį būtų nukreipusios nuo tikrosios religijos; bent jis būtų įtikėjęs, kad jų pakanka gyvenimui tvarkyt. Bet jo patyrimas jį pamokė, parodydamas, jog neoplatonizmas, kaip pilnatis, žmones pagaliau nustumia į puikybę, tuo tarpu kai tikroji religija turinti būt pagrįsta nusižeminimu ir vest į atbaigtą nusižeminimą, kadangi jos esmė yra nuo begalybės priklausomumo sąmonė. O toks kaip tik yra krikščionybės savitumas, kadangi jos iki kai kurio laipsnio vienintelis mokslas tai ir esąs nusižeminimas. Humilitas, quae paene una disciplina christiana est (Sermo 351; taip pat Confess. 7, 20; De civitate 19, 29, 2; 14, 13, 1).

Kas gi yra nusižeminimas? Tai nėra nusilenkimas žmonių nuomonei, taigi nėra toji daug išgirtoji neoplatoninkų tolerancija, bet nusižeminimas yra tiesa ir todel netolerancija visokiai netiesai, ir todel dogmatiškas nepakantumas, kuris būtinai susirišęs su tiesos turėjimu.

Tačiau šiokio principo iškėlimas kėlė ir naujų priekaištų. Kodel gi ši vienintelė tiesos religija taip vėlai pasirodė pasauly? Kodel ji buvo apreikšta tiekai nedaugeliui žmonių? Kaip Dievas galėjo ramiai žiūrėt į tai, kai visa žmonija prieš Kristų ėjo pražūtin?

Šioki priekaištai buvo labai vaisingi, kadangi jie iškėlė religijų istorinio plėtojimosi problemą. Kiek šis klausimas lietė grynai istorinį vyksmą, tai, jį atsakant, buvo galima, kaip kad buvo darę jau Klementas Aleksandrietis arba Justinas Afrikietis, nurodyt į didesnį senumą Mozės religijos, kurios tęsimas ir atbaigimas yra krikščionių religija. Krikščionybės gynėjams taip pat tiko ir stoikų-neoplatoninkų tezė apie religijos išsigimimą vėlybesniais laikais ir apie jos grynesnį pavidalą ankstybesniais laikais. Nes ši tezė juk visai derinosi su Genezies daviniais. Todel ir buvo padarytas toks išvedimas. Tikroji religija tikrovėje yra tokia pat sena, kaip ir pati žmonija. Tiktai per žmogaus kaltę ji išsigimė. Todel Dievas, nenorėdamas prievarta įbrukt savo aukščiausiąjį Apreiškimą, turėjo žmoniją, tąjį savo išklydusį sūnų, vėl pamažu išauklėt aukštesniems dalykams. Dievas bevelijo elgtis kaip gydytojas ir auklėtojas, παιδαγωγικῶς τε καὶ ἰατρικῶς, o ne kaip tironas, sako Gregorius iš Nacianco. Jei būta tik vienos išrinktosios tautos, sako, Augustinas, tai betgi visose tautose būta išrinktųjų, kurie yra išgelbėti. Kas yra žuvęs, tai per savo kaltę. — Šiuo būdu tat sakytasai priekaištas buvo ir teologiniu atžvilgiu tiek išspręstas, kiek jis gali būt iš visa atsakytas.

Penktajam šimtmečiui užstojus, Romą ištiko vis didesni barbarų smūgiai. Pirmiausia 410 m. ją apiplėšė Alarikas. Pagonys šaukė visas šias valstybės

nelaimes einant iš to, kad buvo atsisakyta nuo tradicinių kultų, ir kaltino krikščionybę. Tuomet didysis Hipono vyskupas rašo savo didingą veikalą iš 22 knygų apie Dievo valstybę, De civitate Dei, kuriame jis dar kartą Dievo valstybę, tikrąją religiją, lygina su šio pasaulio dvasios valstybe, kuri savo tikrąjį pavidalą buvo išauginusi pagonybėje. Šis Augustino istorijos filosofijos veikalas drauge yra ir didingiausias religijų lyginimas senovėj. Čia jo autorius pakartoja ir toliau išplėtoja savąjį problemos sprendimą, kurį buvo dėstęs prieš tai savo smulkesniuose kituose raštuose. Čia jis, žvelgdamas ir toliau, negu kiek siekia Romos istorijos ribos, ima rašyt Apvaizdos apologiją nuo „tikrosios religijos“ pradžių iki savo gadynės.

Šiuoju sintezės kuriniu krikščionijos senovė ir pabaigia savo gyvenimo dienas, kaip kad pagonijos senovė jas buvo baigusi Varrono kuriniu. Istorinės mintys abiejų veikalų dažnai tos pačios; o dvasia ir teologinės pažiūros, suprantama, priešingos.

Taip tat religijų lyginimo istorija kupina dėkingumo žvelgia į šį senobinio pasaulio pabaigos laikotarpį, kuriuo graikų-romėnų religija, krikščionybės nepakantumu sukiršinta, užduodama griežčiausius klausimus, davė akstino krikščionijos galvotojams religijos istorijos problemą nušviest nauja šviesa.

3. Viduriniai amžiai.

Neoplatonininkų filosofų pastangos 3-jame ir 4-me simtmety išgelbėt senąsias religijas jas transformuojant, buvo gaištančios pagonybės tartum paskutinis pasispardymas. Ir Juliono Atpuolėlio represivūs žygiai atgaivint senąją religiją nuėjo niekais. „Jei dar ir būta tokio meno, kuriuo būtų buvę galima suirusiai pagonybei įkvėpt gyvybės ir pajėgų, tai Julionas to meno neturėjo“ [1]. Jo pastangos atstatydint dievų tikėjimą nesukėlė net jokio ypatingo neramumo. Jam taip pat neteko išmėgint ir krikščionybės atsparumo pilnos jėgos. Šv. Antanazas turėjo tiesą, kai jis, būdamas ištremtas iš Aleksandrijos, atsisveikindamas su savo avija, ištarė: „Neliūskite, mano mielieji! Tai tik debesėlis, kuris veikiai praeina. Truputį pasitraukime į šalį!“. Kovoje su persais gavęs mirtingą žaizdą, Julionas (kaip sako krikščionių tradicija) sušukęs: „Vicisti, Galilaee!“ (Kristau, tu nugalėjai!). Juliono mirtis jo amžininkams buvo kaip ženklas, kad senieji dievai liko bejėgiai, o kryžius nugalėjo visu frontu. Romos miesto prefekto Symmacho pastangas senobinėj Romos senato posėdžių salėj vėl pastatydint Viktorijos aukurą niekais pavertė tik vienas Milano vyskupo laiškas. Romėniškos Viktorijos laikai buvo praėję, nugalėtojais išėjo krikščionys.

Romos ir graikų oficialiniai kultai išnyko. Iš jų praeities bepaliko tik krūva stačiokiškų prietarų ir nesusiderinamų legendų, kaimiečių religija, perdaug beformė, kad galėtų kreipt savęsp dėmesį: čia tai ir buvo ta paniekos žodžiu vadinamoji „pagonybė“ (religio paganorum t. y. kaimo gyventojų religija). — Berods, Romos imperijos ribose pasireiškiant vis naujoms tautoms, reiškėsi ir naujų religinių kultų. Vestgotai, Hunai, Vandalai griaudami

[1] V. Schulze, Geschichte des Unterganges des griechisch-römischen Heidentums. 1887. I, 170.

senobinę civilizaciją, sodino romėnų pasauly ir naujų religijų su jų praktikomis. Bet šios barbarų religijos nebuvo Kristaus religijai pavojingi konkurentai.

Tautų kilnojimasis, barbarų invazijos visa buvo pavertę griuvesių krūva. Formavosi naujos valstybės. Bažnyčia, susirūpinusi jas evangelizuot, nejuto reikalo teoriškai gilint praeitos gadynės iškeltas religijų lyginimo problemas. Religijų lyginimo studijos paliko nebeįdomios. Užeina stagnacijos laikotarpis, bet neilgam.

Aure, 7-me šimtmety rytuose pasirodo nauja religija—mahometonizmas. Mahometo religija griežtai monoteistiška, gaivinama karšto prozelitizmo, lygiai nekenčianti ir judaizmo ir krikščionybės, vėl sukelia visas praeitų amžių diskusijas.

* * *

Moksliška teologija mahometonizmui pradžioje maža rūpėjo. Jis tenkinosi kaldamas į savo išpažintojų sąmones griežtą monoteizmą, aukštesnį už stačiokiškus Arabijos kultus, fatalizmą, palaikantį jo kariuomenės dvasią, sensualinę moralę, pritaikintą rytiečių temperamentui. Jo militariška organizacija dėjosi akcentuot jo dogmų realistišką pobūdį: religiją skelbiant kardu, jos pagrindu buvo imama Korano raidė be jokių diskusijų.

Religijos filosofiškas judėjimas islame prasidėjo nuo motazilitų sektos. Tas judėjimas išaugo didėjant poveikiui graikų filosofų, kurių raštai 8-me šimtmety buvo pradėti Bagdade verst į arabų kalbą. Tat ir Mahometo religijoj, kaip kad ir Graikijoj, filosofinių spekulacijų pradžioj, plėtojosi racionalizmas, pripažįstąs tik filosofines tiesas. Konfliktas naujos minties su autoritetu buvo neišvengiamas. Motazilitai, arba disidentai, kaip tik ir buvo toki racionalistai. Jie, rods, skelbė esant visiškos darnos tarp proto ir tikėjimo, ir neatmetė Korano visiškai. Tik laikė jį esant reikalingą suderint su filosofija ir filosofiškai patvirtint; todel daugely punktų jį aiškino alegoriškai. Prieš tai kilo smarki reakcija ir ortodoksai šaukėsi pagalbon jėgą.

10-me šimtmety islame pasirodė kita, mišri, netaip griežta, pusiauracionalistinė acharitų sekta. Jos naudai pasisakė ir Almohadų reforma 12-jo šimtmecio pradžioj. Tuomi alegorizmui buvo atidarytos visos durys. Rezultatai buvo toki, kad paprasta liaudis nebeteko jokios pagarbos Korano raidei, negalėdama suprast tų subtiliųjų dogmų, kurios dabar buvo pastatytos jos vietoj. O ortodoksų akyse filosofija išrodė esanti vis didesnis ir didesnis tikėjimo neprietelius.

Šiam blogumui pataisyti ir gal būt taip pat didėjančiai opozicijai atremti filosofai sugalvojo išsisukti stverdamiesi dvejopos tiesos: liaudžiai palikti antropomorfiškas formules ir pliką Įstatymo (Korano) tekstą, o šviesuomenei rezervuoti filosofišką interpretaciją. Taip galvojo nuo 10-jo šimtmečio Rytuose El Farabi († a. 949), nuo 12-jo šimtm. Vakaruose Ibn Thofail (skolastikų Abubacer) († 1185) ir Ibn Rošd, arba Averroes (1126—1198). Šis paskutinysis, karštas Aristotelio sekėjas ir didžiausias arabų filosofas bei mokslininkas, savo pirmatakų atžvilgiu atsistojo panašioj pozicijoj, kokioj stovėjo Aristotelis Platono atžvilgiu. Iki tol visa arabų filosofija, net ir Ibn Thofailo, buvo persunkta neoplatonizmo mistikos. Averroes stengėsi sukurt teologijos mokslą ant griežtai racionalinių pagrindų ir patiekt paties mistiškojo pažinimo teoriją. Jo talentas jam laidavo dideliausią pasi-

sekimą ir jo minties stiprumas surinko jam gerbėjų ir sekėjų net lotyniškame pasauly, katalikybės ortodoksijoj sukeldamas vadinamą „lotyniškojo averoizmo“ hereziją.

Atsiminkime, kaip stoikai ir neoplatoninkai šaukėsi alegorijų, kad galėtų suteikt priimtiną prasmę antikinių mitologijų nesusiderinimams. Ir Averroes buvo atsidūręs kad ir ne visai prieš tokias pat, tai bent prieš panašias sunkenybes. Nes nors visos trejetas didžiųjų religijų, kurias jis turėjo prieš akis—judaizmas, krikščionybė, mahometonizmas—vienodai buvo atmetusios pagonybės pasakų šlykštybes bei aiškias nesąmones, nors visos trys būdamos monoteistiškos turėjo apie Dievą tyresnę sąvoką, tačiau visos trys savo šventuosiuose raštuose—Senajame Įstatyme, Naujame Įstatyme ir Korane—turi tokių posakių, kurių filosofiška mintis negalėjo priimt literaliai (raidiškai). Tat Averroes, pradėdamas nuo teisingos minties, kad negalima tąja pačia prasme vartot tų pačių sąvokų apie Dievą ir jo kūrinius (žmogų), ir jis priėjo mintį šventuosius raštus reikiant aiškint simboliškai. Tiktai kadangi neišlavinta liaudis negali apsieit be raidiško aiškinimo, tai jai, tai liaudžiai, šventosios knygos galinčios būt teisingos ir anokia, raidės, prasme. Taigi tiesa, pagal Averroes'ą, yra relativi. Tikėjimui gali būti teisinga ir kai kas iš to, kas filosofijai yra klaidinga. Iš tokio s i m b o l i z m o, p r a g m a t i z m o ir r e l a t i v i z m o išeina, kad pagaliau visos religijos galinčios būt pavadintos teisingomis. Jos visos yra tik vienos filosofinės tiesos įvairūs išreiškimai. Todel periodiškai vis ir kartojasi įvarios religijų mintys. — Averroes nepabūgo paskelbti esant „teisingas“ visas tris didžiąsias, pasaulį pasidalinusias religijas: jis pripažino tikraisiais pranašais Mozę, Jėzų ir Mahometą, Islamo įkūrėją nestatydamas pirmoj vietoj.

Lotynišką ir katalikišką pasaulį averoizmu užkrėtė du Paryžiaus universiteto (tos gadynės didžiausias filosofinio galvojimo centras) „artistų fakulteto“ profesoriu: S i g e r'a s iš Brabanto (tuoj po 1260 m. profesoriavęs sakytame universitete, iš jo išėjęs 1277 m., ir 1282 m. buvęs nužudytas savo sekretoriaus) ir B o e t i u s iš Dacijos[1] († prieš 1285). Tuo būdu buvo iš nauja sukelti giliausi religijos filosofijos ir lyginimo klausimai. Kilo tarytum koks modernistinis 12-jo ir 13-jo šimtmečio judėjimas. Averoizmo pasisekimą rodo jau tai, kad, pavartojant šių dienų terminą, masoniškas ciesorius Pričkus II Staufas buvo pamėgęs vaidint averoistų protektoriaus vaidmenį. Paryžiaus vyskupo S t e p o n o T e m p i e r'o pakartotinas pasmerkimas averoizmo tezių (1270 ir 1277 m.) jo nesunaikino. Tatai kai kieno akyse dar padidino averoistiškų Aristotelio komentorių reikšmę ir surado jam naujų šalininkų. Jų griežčiausias ir kraštutiniausias buvo magister artium J o n a s J a n d u n u s († 1328) Paryžiuj su savo, iš Paduvos kilusiu, kolega M a r s i l i u. Įsipainioję į bažnytines-politines kovas, abu 1326 m. ieškojo apsaugos pas Bavarijos Liudviką. Kiti, kaip pranciškonas P e t r a s A u r e o l i († 1321) ir karmelitas J o n a s B a c o n i s B a c o n t h o r p'a s (1327 m. profesorius Paryžiuj, † 1346), vadinamas averoistų kunigaikščiu, averoizmą nors palaikė, bet stengėsi jį sukrikščionint ir sukatalikint, susilpnindamas jo

[1]) Prof. J. G e y s e r'io vadovėlio „D i e m i t t e l a l t e r l i c h e P h i l o s o p h i e“ 350 pusl. (sudėtiniame veikale „Die Geschichte der Philosophie“ von A s t e r, C a s s i r e r ir k. 1926, Berlin, Ullstein) pasakyta B o e t i n s de D a n i a vietoj de D a c i a; tai yra spaudos paklaida. *Pr. D.*

tezes. Averoizmo vyriausias lizdas net iki 17-jo šimtmečio paliko Paduvos universitetas, kur jį buvo nugabenęs daug keliavęs medikas ir filosofas Pietro d'Abano (1250—1315)[1].

Averoizmas buvo paveikęs net ir žydų tos gadynės spekulaciją, kame jo įžymiausiu atstovu yra buvęs labai išgarsėjęs didžiausias žydų filosofas Rabbi Moses ben Maimon, arba trumpiau vadinamas Mozė Maimonidas iš Korduvos (1135—1204). Jis buvo mokinys arabų filosofo Avempako († 1138), ir įkvėptas Avicennos (Ibn Sinâ, 980—1037) bei Aristotelio raštų. Gyvenimo galop jis pažino Averroes'o raštus ir pasisakė už jo mokslą (rašė arabiškai). Ir jis, kaip ir Averroes, ekzaltuoja Dievo transcendentumą, beveik skelbdamas kaip ir kokį agnosticizmą, tarodamas negalint kvalifikuoti nė jokių pozitiviųjų Dievo atributų; tie atributai ir jam yra tik simboliai, kuriems atatinka mums visai nežinomoji tikrovė. Ir jis, kaip Averroes, ima alegorizmą ir stengiasi įrodyt, kaip eilę Biblijos posakių reikia suprast figūriškai. Ir jis užsiėmė spirginančia problema suderint mokslininkų tikėjimą—kurį alegoriška egzegezė buvo priartinusi prie racionalizmo—su prastos liaudies antropomorfišku tikėjimu. Tačiau šis žydų filosofas esminguose punktuose ir skiriasi nuo ano arabų filosofo. Antai, jis nepriima Averroes'o emanativaus panteizmo, palaiko monoteizmą, nepriima pasaulio amžinumo, o pasisako už Biblijos mokslą — pasaulį esant Dievo sukurtą ex nihilo (iš nieko), palaiko stebuklų galimumą, stengiasi vieną tikrą religiją atskirt nuo klaidingos stebuklo kriterija, jos moralės mokslo transcendentumu bei jos kurėjo taurumu, alegorinį aiškinimą Senojo Įstatymo, pripažinto kaip viršugamtinio, aprėžė tik tais atvejais, kur jo aiškiai negalima imti raidiškai. Būdamas konsekventiškas, jis taip pat modifikavo Averroes'o pranašystės ir apreiškimo teoriją. Tačiau Evangelijos ir Koranas jo pažinota tik gana paviršutiniškai. Jo svarbiausias veikalas Moreh Nebuchim (Paklydėlių Vadovas) veikiai buvo išverstas hebraiškai, o iš čia lotyniškai. Rabinų judaizme Maimonido teologinė filosofija pradžioj buvo laikoma religijos pardavimu protui, o judaizmo teologijos—graikų filosofijai. Tačiau veliau Moimonido filosofijos autoritetas labai pakilo visame judaizme ir taip pat buvo daug naudojamas ir krikščioniškoj skolastikoj.

* * *

Politeizmui studijuoti katalikų rašytojai viduramžiais turėjo tik labai nedaugel veikalų. Toki buvo: Jono Damasceno (670—750/4), paskutiniojo iš graikų Bažnyčios Tėvų ir rašytojų, kaip ir enciklopedinis veikalas Mokslo versmė, Πηγὴ γνώσεως, kuris buvo išverstas lotyniškai, šiek tiek pirmiau prieš sustatant Petro Lombardiečio Sentencijas (libri quattour sententiarum, parašytos apie 1150/52), paskui (apokrifiškas) šv. Barlaamo ir Juozapato gyvenimas, Izidoriaus Seviliečio (570—636) Etimologijos (skyrius De ecclesia et sectis diversis), Augustino De civitate Dei. Rods, apie tai dar jie rasdavo Varrono paskutinėse Romėnų senovės knygose, Cicerono veikale De deorum natura, Senekos De superstitione, Porfyriaus veikaluose ir neoplatonizmo kontroversų principiniuose raštuose. Prie šių iš senovės paveldėtų versmių Maimonido lotyniškai išverstasis Paklydėlių

[1]) J. Geyser, ten pat 350—351 pusl.

Vadovas pridėjo daug, nors ir netikrų, žinių apie Arabijos ir Chaldejos stabmeldžių religijas.

Berods, reikia dar paminėt porą byzantiečių. Vienas—tai Mykolas Psellos (1018—a. 1079), autorius įvairių veikalų apie Chaldejos orakelius, demonus, liaudies prietaius. Antras—tai Jonas Tzezes (a. 1110—a. 1185) graikų klasikų mokslingas skoliastas ir alegorijos teorininkas. Tačiau jų mintys, rodosi, visai nesiekė lotyniškus vakarus judinusių painiųjų problemų.

Islamo pažinimą reiktų tikėtis bus pastūmėję kryžiaus karai. Tačiau taip nebūta. Perėmus iš islamo kovos būdą, tuomet tik buvo siekta kardu išplatintą jo galybę kardu ir įveikti. Kryžiaus žygininkai iš savo ekspedicijų, rodosi, buvo parsigabenę tik stačiokiškų pasakojimų ir apkaltinimų, kurių ganėjo palaikyt musulmonų religijos neapykantai, bet kuri medžiaga nebuvo tikus suteikt apie ją tikslų supratimą ir duoti pagrindo bent kiek moksliškai kontroversai. Tik krikščionių misionieriavimo nepasisekimai saracenų tarpe ir nepavykusios didžiosios militarinės ekspedicijos privertė kitaip pagalvot; ir kilo mintis reikiant daryt ramių kryžiaus žygių, apsišarvojus mokslo ginklais. Tuomet tai ir radosi aiškaus reikalo tiksliai pažint savo priešininkų idejas. Tokio pažinimo pastangų ir užtinkame nuo 12-jo šimtmečio.

Pirmasis stojęs į šiokį kelią turi nuopelno Cluny'o vienuolyno kunigas Petras Venerabilis. Jis, 1141 m. keliaudamas po Ispaniją, per Petrą iš Toledo išsiversdino lotyniškai „Disputatio Sarraceni et Christiani Arabi de lege Sarracenorum et Christianorum", o per Robertą iš Retinos išsiversdino ir paties Korano tekstą. Atsirėmęs šiais dokumentais jis parašė dvejetą savo veikalų prieš mahometonis: Summula brevis contra haeresim et sectam Sarracenorum ir Contra sectam sive haeresim Sarracenorum. Taip pat ir Vincentas iš Beauvais (Bellovacensis, † 1264) iš pirmojo sakytųjų vertimų pasinaudojo eilei pamokymų, kuriuos jis įterpė į savo Speculum historiale. — Dar daugiau padarė Raymundas iš Penaforto, 1250 m. išgavęs iš dominikonų generolo Jono Teutoniko įsakymą kurti mokyklas arabų kalbai mokyti. Jis pats įkūrė pirmutines tokias mokyklas Tunis'e ir Murcijoj, o kitos paskui įsikūrė Palestinoj.

Apie tą pat laiką pasirodo Mažojoj Azijoj mongolai. Jų palankus nusistatymas krikščionių religijai ir jų neprietelingumas arabams iškėlė Romoj mintį, jų pagalba išstumt iš Mažosios Azijos turkus. Tam reikėjo turėt apie juos tikrų informacijų. Tuo tikslu popiežius Inocentas IV 1224 m. organizavo dvejetą diplomatinių misijų: vieną domininkonų, vadovaujamą Ascelino ir Simono iš Saint-Quentin'o, kitą pranciškonų, vedamą Piano da Carpine (kitaip Giovanni di Pians Carpini, arba prancūziškai: Jean du Plan de Carpin) ir Benedikto iš Lenkijos. Šie diplomatai turėjo parnešt reikalingų žinių apie mongolų tautų religiją, papročius, politinę organizaciją. Pirmoji misija apsistojo Turkestane, antroji pasiekė Karakorumą centrinėj Azijoj. Kentiniečių kelionės relacijos mums žinomos tik iš plačių Vincento Belovakiečio ištraukų, o Karpino žinios buvo išleistos veikale Historia Mongolorum, kurio taip pat likę tik ištraukos.

Inocento IV ideją palaikė prancūzų karalius Liudvikas Šventasis. Ir jis 1249 m. panašias misijas atlikt pavedė vienuoliui Andriui de Longjumeau

ir 1253 m. flamandų vienuoliui pranciškonui Vilimui Ruysbroek'ui, kuris taip pat pasiekė centrinę Aziją ir savo pergyvenimus aprašė veikale De gestis tartarorum. Neužilgo po to (1274 ar 1298?) išėjo ir veneciečio Marco Polo Rytų kraštų aprašymas; Polas buvo 20 metų gyvenęs Pekine ir pirmu kart Europai parnešė žinių apie Budą, budistų tikėjimą, apie bonzas (budizmo dvasininkus) ir jų papročius [1]).

Kad ir šios visos kelionės politiniu atžvilgiu paliko be vaisių, tai betgi parneštosios žinios ir Evangelijos pasisekimai, ypač totorių šalyse, kur būta didesnės tolerancijos, žadino vakariečių uolumą. Ekspedicijos į Šventąją Žemę, Armeniją, Persiją ir ypač Kyniją vis didėjo. Vienas tokių įžymiausių pionierių yra buvęs pranciškonas Bonagrazia iš Persiceto. Jis į Lyono Bažnytinį susirinkimą parsikvietė totorių khano pasiuntinius, o 1279 m. išrinktas pranciškonų ordeno generolu tuoj suorganizavo misiją į Tolymuosius Rytus, kurios vadovavimą pavedė Jonui iš Montecorvino. Tasai per Armeniją, Persiją ir Indiją pasiekė Kynus, vaisingai ten misionieriavo, išmoko totorių kalbą, organizavo kuklią mokyklą jauniems misionieriams ir mirė Pekino arkivyskupu 1330 m.

Kitas pranciškonas, palaimintas Oderikas iš Pordenonės 1304—1330 m. perkeliavo Mažąją Aziją, Kurdistaną, Indiją, Zondo salas, pietines Kynų provincijas ir Tibetą. Mirė 1336 m. tuo momentu, kai rengėsi patiekt popiežiui Jonui XXII pranešimų apie savo nuostabius žygius. — Domininkonas Jordanus Katalonietis, arba J. iš Severac'o, misionieriavęs Persijoj, buvo paskirtas Colamo (ant Malabaro kranto) vyskupu (1330). Savo patyrimus aprašė veikale Mirabilia. Jo ordeno brolis Ricoldo iš Monte-Croce, skelbė Evangeliją Persijoj, ir Bagdade disputavo su islamo galvočiais. Jis parašė Korano komentorių, įvairių apologetinių raštų prieš žydus, mahometonis, pagonis ir savo Itinerarium'e sužymėjo visa, ką jis laikė verta paminėt atlankytųjų šalių religijose ir papročiuose.

Tuo tarpu pačioj vakarinėj Europoj Rogeras Bakonas (apie 1210—1294) ir Ramonas Lul'is (Raymundus Lullus, 1235—1315) stengėsi išplėst kalbų mokėjimą. Paskutinysis buvo pašventęs dešimtį savo amžiaus metų įkurdinti šv. Trejybės Miramaro kolegiją arabų kalbai studijuoti, kurią įstaigą 1276 m. popiežius Jonas XXII patvirtino. Nuo 1285 m. jis ragino kardinolus ir popiežius ryžtis įkurt panašių institutų ir Europoj kovai su Paryžiaus averoistais ir Armenijoj, Etiopijoj, Afrikoj tų kraštų religijai pažint. Matyt, jo pastangos padarė tai, kad Vienos Bažnytinis Susirinkimas ryžosi 1311 m. nutart įkurt šešetą mokyklų orientalinėms kalboms studijuot.

Šios drąsuolių kelionės ir šviesuolių iniciativa nuo 13-jo šimtmečio supažindino Vakarus su persų, indu, ir Pacifiko salų gyventojų religijomis ir jų apeigomis. Šioks iš vieno šono akiračio prasiplėtimas, iš kito—religinės filosofijos atsinaujinimas, Šartrų (schola Carnotensis, Chartres, 12 šimtm.) mokyklos panteizmas, skolastikinės teologijos užsimezgimas nuo Abelard'o (1079—1142), gnosticizmo ir simbolizmo pasirodymas arabų ir žydų spekulacijose naujais terminais kėlė beveik nuo senojo pasaulio pabaigos nejudintas problemas.

---

[1]) Plačiau apie Marco Polo kelionę lietuvių kalba skaityk Kosmos 1925 m. 157 ir 158 pusl. *Pr. D.*



Vienas iš naujųjų laikų lyginamojo religijų mokslo grindėjų, kun. E. Hardy stebėjosi [1]), kodel Aristotelis, taip vaisingai panaudojęs eksperimentinį metodą botanikai ir zoologijai, netaikė to paties metodo religijoms studijuoti. — Iš tikrųjų, Aristotelis to nepadarė. Ir taip pat lygiai ant Aristotelio pečių stovėjusi skolastika—tiek krikščioniškoji su Tomu Akviniečiu prieky, tiek arabiškoji su Averroes'u—nelaikė esant būtina, pirm negu išsitarti apie religiją apskritai, išstudijuoti visas religijas, atseit jų pavidalus istorijoj. Skolastikos galvotojai pirmiausia ieškojo proto pagrįstos tikros religijos, o paskui visas nuo jos nukrypstančias lytis traktavo jau kaip idolatriją (stabų garbinimą).

Ar tokį metodą tenka perdėm nusmerkti? Ne. Pinard de la Boullaye teisingai pastebi, jog jau vien logikos atžvilgiu yra pigu įrodyt, kad anoks prirengiamas studijavimas, būdamas leistinas ir naudingas, nėra betgi griežtai būtinas. Nes gi ir šių dienų fizika, tasai ekzakčiausias gamtotyros mokslas, taip pat pirmiausia stengiasi betarpiškai stebėti pačius gamtos reiškinius ir pažinti jos dėsnius, o jau tik antroj vietoj eina pažint įvairias fizikalines hipotezes, kurios apie tiriamąjį dalyką buvo reikštos istorijoj. O užsiimti pirmiau istorija, ir tik paskiau betarpišku tyrimu, tai būtų palaikyta nevaisingu laiko gaišinimu.

Aristotelis ir daugelis skolastikų pradedamuoju punktu ėmė fizinius reiškinius, Pirmojo Judintojo argumentą. Jie savuoju būdu įrodydavo Dievo esimą, precizuodavo jo atributus, paskui, konsekventiškai eidami, nustatydavo būtinumą vienos vienintelės religijos, atatinkančios dieviškos Esybės prigimčiai. O su ją ja nesusiderinančias kitas religijas, kaip tikrosios religijos deformacijas, jie nukeldavo į skyrių apie idolatriją ir prietarus. Galima būtų pasakyt, kad jie paliko nepajudintą didelę religinės fenomenologijos sritį. Tačiau logikos atžvilgiu nėra daugiau pagrindo kritikuot jų metodą, kaip kad nėra racijos prikaišiot šių dienų fizikui atsisakymą nuo senųjų „fizikų", by jis tik tirtų faktus nepriekaištingu metodu.

Taip darė Vilimas iš Alvernijos (d'Auvergne, † 1249) savo dvejete traktatų De fide ir De legibus, kuriuos esą būtų buvę tiksliau pavadint Apie tikybą (De la croyance) ir Apie religijas. Taip darė Tomas Akvinietis (1225/7—1274) savo dviejuose svarbiausiuose veikaluose Summa theologica ir Summa contra gentiles, ir daugelis jo komentuotojų.

Kad šioks darbo kelias nekliudo rimtai pasiinformuot ir apie įvairius religijos pavidalus, galima tuo įsitikint analizuojant Teologinės Sumos skyrių apie idolatriją. Čia aiškiai matyt jo autoriaus procedūra. Neapkraudamas savo studijos citatomis, kaip tatai daroma šiandien, jis iškelia idejas, arba tipus, ir to jam ganėja. Bet jei imsi jo abstrakcijas vest į konkretybę, kiekvienam taip sukataloguotam pavidalui užrašysi tikrinį vardą, tai be vargo suprasi, kokių brangių informacijų glūdi po apačia šios spekulacijos.

Tačiau kiti buvo pasirinkę ir kitokį kelią, kaip, antai, Vincentas Belovakietis ir Rogeras Bakonas. Pirmasis savame Speculum

---

[1]) Žiūr. jo straipsnį „Zur Geschichte der vergleichenden Religionsforschung", žurnale „Archiv für Religionswissenschaft" 1901 (IV) 50.

doctrinale, prieidamas prie „mokslų karalienės“, rašo: „Pirmiausia į šį veikalą įterpsime tai, kas liečia klaidingąją teologiją, idant, pašalinę šios rūšies klaidas, turėtume laisvą priėjimą prie tikrosios (teisingosios) teologijos“. Antrasis išskaičiuoja šešetą religijos klasių: pagonų, arba fetišininkų, stabų garbintojų (įskirdamas čion ir budistus), totorių, saracenų, arba musulmonų, žydų ir krikščionių; paskui jis atsideda įrodyt krikšionybės viršenybę. — Prie šiokiu keliu einančių veikalų galima priskirt ir Ramono Lulio veikalėlį Liber de gentili et tribus sapientibus, labai pažymingą savo santvarka ir diskusijos tonu.

Logikos atžvilgiu vienas arba kitas metodas—t. y. arba tiesiog einant į protu pagrįstą religiją, idant paskui studijuoti klaidingąsias religijas, arba pirmiau nagrinėjant visas religijas tikrąjai religijai pažinti—suponuoja, prileidžia tikėjimą į protą, kadangi tam tikru momentu reikia atsistot tam tikroj pozicijoj, ir kad ši pozicija logikos atžvilgiu priimtina tik tuomet, jei ji yra motivuota spekulativiniais pasvarstymais. Šiuo atžvilgiu skolastikai mano beveik vienodai: jiems protas eina pirmiau tikėjimo (ratio ante fidem).

Krikščionybės ir pagonybės skirtumams išaiškint ir šios gadynės teologai daugeliu atvejų, kaip ir reikia laukti, prisiderina prie patristinės gadynės. Ir jie pakartoja religijos išsigimimo tezę, ir jie kalba apie demonų poveikį politeizmui praplisti. Keista, kad toks genijus, kaip Rogeras Bakonas taip išaukština plagiato tezę, priteigdamas jai didelės reikšmės. Kiti amžininkai, rodosi, ją neigia. Šios gadynės galvotojai dar pagilina tezę apie spontanųjį Dievo pažinimą. Iš jų neteisingai suprastų posakių imta manyt juos, kaip kad ir Bažnyčios Tėvus, skelbus kartezišką (Dekarto) teoriją apie įgimtas idejas. Ir Dievo nuolaidumo tezė pasiekia skolastiką įvairiais keliais. Antai, Anselmą iš Havelbergo († 1158) per Gregorių iš Nacianco, Vincentą Belovakietį per Chrysostomą, Vilimą Alvernietį, Aleksandrą Halietį (†170/80—1245), Tomą Akvinietį per Maimonidą. Šie trejetas paskutiniųjų, pasinaudodami sakytojo žydų filosofo surinktomis žiniomis apie pagonybės religijas, imasi įrodyt, kaip Dievas, toleruodamas kai kuriuos pagoniško stiliaus papročius, pasirūpino juos tiek modifikuot, kad jie galėjo griaut politeizmo dogmas bei prietarus.

Gregorius iš Nacianco, kaip aukščiau minėta, Dievo nusileidimo ideją buvo panaudojęs žmonijos religinei plėtotei išaiškint. Skolastikams šis klausimas, rodosi, yra maža rūpėjęs. Tačiau bent vienas iš jų, būtent, minėtasis Anselmas Havelbergietis ir ją buvo atgaivinęs, išplėtodamas visu jos pilnumu. Graikų ir lotynų Bažnyčių dogmų ir apeigų skirtumai, pasirodymas įvairaus pavidalo ir tendencijų vienuoliškų ordenų, rodėsi pačioje krikščionijoje kuria kaip kokį religijos įvairumą. Šiokiais reiškiniais stebėtasi ir jie buvo vis tolyn labyn kritikuojami iki Reformacijos. Anselmas čia gauna progos išdėstyt visą Apvaizdos ekonomiją nuo patriarko Abelio iki savo gadynės, jos (Apvaizdos) praktikuojamą toleranciją, jos pamažu įvedamus patobulinimus, laisvumą (platumą), kokį ji palieka net to paties tikėjimo vienybėje.

Skolastikos teologai, bendrai imant, nesirūpino religijos evoliucijos problema; užtat jų pastangas koncentruot buvo privertusi kita problema, būtent, religinis pažinimas, kuris, jiems rodėsi, buvo atsidūręs pavojuj nuo

Averroes'o ir Maimonido agnostiškų tezių. Šioj tat filosofinėj visokio religijos lyginimo srity skolastika yra padariusi esmingos pažangos. Sunkenybės, prieš kurias buvo atsidūrę katalikiškos ortodoksijos galvotojai, čia buvo tokios. Ar Biblijos ir Bažnyčios Susirinkimų iš paprastos žmonių kalbos paimtieji posakiai (terminai ir jais reiškiamos sąvokos), vartojant juos kalboj apie Dievą ir žmones, turi griežtai identišką (tą pačią) prasmę, t. y. ar tai yra conceptus univoci, kaip skolastikai sakydavo? Atsakydamas teigiamai įpuoli į antropomorfizmą. — Ar tie terminai netur nieko bendra? ar jie yra conceptus aequivoci? Atsakydamas teigiamai, skelbi agnosticizmą: turi pripažint nesant galima nieko žinot bent apie pozitiviuosius Dievo atributus. O jei, kaip padarė Averroes ir Maimonidas, dogmų formulėms pripažint tik grynai metaforiškos reikšmės, tai, nors išvengiama visiško nežinojimo, bet atsiduriame savavalybėj (l'arbitraire): kiekvienas galvotojas į šiuos žodžius dės tokią reikšmę, kuri jam patinka: tai čia simbolizmas.

Iš šios užrauktos užuočios išeiti skolastikai mane galį savąja analogijos teorija. Jų manymu, paprastosios kalbos žodžiai (sąvokos), pritaikant juos Dievui, nera nei conceptus univoci, nei aequivoci, bet conceptus analogi, t. y. kad jie Jam dera dalinai panašiu, dalinai skirtingu būdu. Tuomi norima pasakyt, kad visos sąvokos, kuriomis nereiškiama nieko netobula, Dievuje atatinka tikrenybei, tiktai begaliniu matu ir atatinkamai su begalinės Esybės būtimi.

Šią pagrindinę doktriną išaiškint daugiau kaip kitiems buvo parūpę Tomui Akviniečiui. Jis tai ir daro žingsnis po žingsnio, diskutuodamas Maimonido priekaištus. Ypač tat jo minties pastangomis prieš Averroeso ir Maimonido agnosticizmą, simbolizmą, relativizmą ir indiferentizmą galingai atsistojo krikščioniškas dogmatizmas. Tos mūsiškės sąvokos, kuriomis reiškiame apie Dievą grynąsias tobulybes (perfectiones purae) nėra tiktai koks dvasingas žaidimas vaizdais, o rimtos mūsų minties (galvojimo) kryptys, kuriomis žmogus gali ir privalo prisistatyt dievišką prigimtį, bet jo aprėžta dvasia negali tobulai apimt savo taikinio objekto, taigi negalima atsidėt jokiu minties terminu, lyg jis tartum galėtų būt galutinas ir tobulas. Todel ir religijos lyginimas turi tikslo ir prasmės tik tam, kuris pirm to yra suvokęs religinį idealą, tikrąją religiją. Ir tiktai jos matu galima matuot ir kitas religinio tikėjimo bei jutimo lytis (formas).

Tokią tai svarbią mintį religijas lyginant viduramžiai kad ir nesukūrė, tai bent naujai pagrindo. Tačiau religinės vienybės jie neįgyvendino. Trejetas didžiųjų monoteistinių religijų paliko viena šalia kitos. Jei arabų teologija ir nebeteko savo prašmatnumo, tai betgi, kaip aukščiau pasakyta, lotyniškasis averoizmas dar ilgokai laikėsi. Skolastika iš savo šono kėlė reakcijos. Jos tendencija į abstrakcijas davė pajusti pilnesnės, „humaniškesnės“ kulturos reikalą. Duns'o Scot'o subtilybės atidaro kelius į nominalistų skepticizmą. Jo valios vaidmens pabrėžimas, kai kurių autorių perdėtas, favorizuoja tokią kryptį. Trumpai sakant, jau galima pajusti istorijos krypsnį į naują gyvenimo idealą, į humanizmą, ir į kitokią religinę filosofiją — į fideizmą. Apie tai kalbama tolesniuose Pinard de la Boullaye veikalo skyriuose.

(Bus daugiau).

Patarlių Knyga ir Amen-em-opė's pamokymai*.

Par. Prof. Dr. Joh. Döller, Wien.

Anglų mokslininkas Wallis Budge 1923 m. paskelbė ir išvertė vieną Egipto papyrų [1]) su Amen-em-opė's pamokymais. Kitais metais išėjusiame veikale tas pats mokslininkas patiekė tos Egipto „Išminties Knygos" vertimą ir daugiau nagrinėja jos turinį [2]). Tais pačiais metais ir Danų egiptologas H. O. Langė patiekė naują ir geresnį jų vertimą [3]). Prisilaikydamas šio daniško vertimo, Berlino egiptologas A. Erman'as paskui pagamino vokišką vertimą [4]).

Tos egiptiškos „Išminties Knygos" autorius, iš tikrųjų ne be pagrindo sudominęs biblistus, yra Amen-em-opė [5]), Ka-necht'o sūnus. Jis buvo „Egipto grūdų surašinėtojas", „miežių vyriausiasis (=vyriausias inspektorius), kuris pripildydavo sklidiną saiką ir savo žinioj turėdavo savo viešpaties kviečius" [6]). Amen-em-opė buvo aukštas valdininkas. Jis, būtent, valdovo (karaliaus, faraono) vardu prižiūrėdavo dirbamąsias žemes, žymėdavo laukų ribas (ežes), padėdamas ženklinius akmenis, ir rūpindavosi visų dievų aukų reikalais. Jis žmonėms dalydavo lėnus (žyčdvarius). Jo gyventa Panopoly (graikiškas Akhmin'o vardas), kame taip pat ir jo sūnus Hor-em-ma-chora, jauniausias jo vaikų, buvo Min'o kunigu. Šiam tat sūnui jis ir rašė savo pamokymų 30 skyrių (Erman, l. c. 242). Iš abiejų vyrų tikslaus titulavimo galima su Wiedemann'u [7]) padaryt išvedimą, kad abu yra buvę istorijos asmens, taigi kad sakytasai raštas nėra pseudoepigrafinis.

Apie pačius Amen-em-opė's pamokymus (apie jo mokslą, doktriną) Mallon'as rašo: „(Jo) pamokymai taurūs ir kilnūs. Jie toli viršija pamokymus kitų Egipto moralistų, k. a., Phtah-hotep'o, Khati'o, Amenemhat'o, Ani'o. Jie eina lapidariniu, kuo labiausiai suglaustu stilium. Tai yra gnomiško žanro pavyzdys" (l. c. 5)... „Amen-em-opė yra tiesmukas žmogus. Paklaida nesuklaidino jo sprendimo. Jis turi pažymingą teisingumo ir dorinės tvarkos nuovoką. Jis kalba ne kaip cenzorius, bet kaip patarėjas, kaip draugas. Tai sąžinės heroldas, žmogaus sieloj įbrėžto dieviško įstatymo aiškintojas... Amen-em-opė yra giliai religingas. Savo moralę jis grindžia ne žmonių įstatymais, bet visokio teisingumo pirmąja priežastimi, Dievu.

---

*) Šiąja, šiandien labai aktualia, tema kuri praeitų 1926 metų (III) „Sotero" knygose prof. Döller'io rektorato kalboj (30, 31, 39 pusl.) tik praeinant paminėta, čia eina jo ilgesnis „Soterui" parašytas straipsnis. Vertimą iš vokiško rankraščio atliko redakcija. *Red.*

[1]) Facsimiles of Egyptian hieratic papyri in the British Museum. Second Series. London 1923, 1—14 tab., 9—18 ir 41—50 pusl.

[2]) The Teaching of Amen-em-Apet, London 1924.

[3]) Žurnale „Nordisk Tidsskrift udgivet of Letterstedska Föreningen" 1924. — Vertėjas čia nori pridurti, kad O. H. Langė yra apie tai pagaminęs ir vokišką monografiją: „Das Weisheitsbuch des Amen-em-ope aus dem Papyrus 10474 des British Museum herausgegeben und erklärt (Det Kgl. Danske Videnskabernes Selskab. Historisk-filologiske Meddelelser XI, 2) Kobenhavn 1925.

[4]) Orientalistische Literaturzeitung, Leipzig XXVII (1924) 241—252.

[5]) Amen-em-ope(t) reiškia „Opet'o, t. y. Tėbų Amonas". Šis žodis dažnai pasitaiko Naujosios Imperijos gadynėj. Jo graikiška transkripcija yra *Amenophis* (A. Mallon S. J., La „sagesse" de l'égyptien Amen-em-opė et les „Proverbes de Salomon", Biblica. Commentarii editi a Pontificio Instituto Biblico, Roma VII (1927) 5 pusl. 2-ji pastaba.

[6]) Erman, OLZ XXVIII (1925) 142.

[7]) OLZ XXVIII (1925) 300.

Jis išsidirbęs apie Dievą aukštą ideją. Jam (Dievui) pavadinti jis daugiausia (26 kartus) vartoja terminą *p-noute*, be addicijos, kaip vėliau koptai. Jo minty tasai «dievas» be specialaus vardo tai yra, be abejonės, aukščiausias Egipto dievas Ra arba Amon-Ra. Čia reiškiasi tendencijos į monoteizmą. Tačiau, Amen-em-opė yra palikęs geras politeistas. Jis neneigia nė vienos savo protėvių dievybės" (l. c. 6).

B u d g e mano šį egiptiškos "Išminties Knygos" autorių gyvenus pirmojoj pusėj 18-sios dinastijos, kurią J. H. B r e a s t e d, H. R a n k e, H. J. H e y e s nukelia į 1580—1350 metus. E r m a n o[1]) manymu, ši Egipto knyga galėjo būt parašyta apie pradžią pirmojo tūkstančio metų prieš Kristų. Laikyti jąja senesne neleidžianti jos kalba. Betgi jis laiko esant visai galima, kad kalbamoji knyga galėtų būt ir labai vėlyba. H. J. H e y e s[2]), atvirkščiai, mano, kad Londono papyrus gali būt kilęs, sakysim, pradžioj pirmojo tūkstančio metų, bet paties kalbamojo rašto atsiradimą galima nukelt į ankstybesnį laiką. Tuo būdu papyraus tekste turėtume ne paties autoriaus rankraštį, bet nuorašą. „O tokiu atveju netenka stebėtis, jog del nurašinėtojų nerūpestingumo į tradicinį tekstą įsispraudė paklaidų. Šiaip ar taip, kalbamoji knyga buvo tiek mėgiama, jog buvo duodama nurašinėti mokiniams, kaip kad matome vienoje, Torino muzejuje esamoje, rašomoje lentelėje su ištraukomis iš tos knygos" (l. c. 2). Toje Torino muzejaus rašomoje lentelėje vienas vaikas per keletą dienų nurašinėjo po 4 ar 5 knygos eilutes (Erman, l. c. 86, 3 past.).

Kaip rodo viena rašomoji lentelė Berlino muzejuje, panašiai ir „Ani'o mokslas" buvo mokomas mokykloj, tuose „knygų namuose", kaip Egipte vadindavo mokyklos butą. „Šie praktiški-morališki pamokymai, to krašto kalboj vadinami «mokslais», Egipte yra labai senas dalykas"[3]). Prie čia pridera „Kagemni'o mokslas" ir „Phtahotep'o mokslas" iš Senosios valstybės (apie 2900—2600 m. pr. Kr.) laikų. Abu randasi Prisso papyruje. Tačiau jų seniausias išlikęs sužymėjimas pridera tik vidurinės Valstybės gadynei (apie 2000—1800). Paskui eina 12-sios dinastijos pagrindėjo Amenemhet'o (apie 2000—1970) luominė išmintis[4]). Šios „kalbingo žemdirbio" meningos kalbos, rods nepridera patarlių poezijai, bet vis delto yra gausingos etiškais posakiais. Jų seniausias nuorašas yra skiriamas į Vidurinės valstybės gadynę. Ypač tenka iškelti dar „Ani'o mokslas", surašytas Bulak'o IV papyruje iš 22-sios dinastijos gadynės (945—745). Tačiau jo kilmė gali būt senesnė. Laiko ir turinio atžvilgiu prie „Ani'o mokslo" labai arti stovi ir naujai aptiktasis „Amen-em-opė's mokslas" (Zimmermann, l. c. 295). Jau „Ani'o mokslo" išleidėjui F. C h a b a s'ui[5]) krito akysen tūlas tų pamokymų panašumas su Salamono patarlėmis. Cimermanas iš ten ima vieną pavyzdį, būtent, įspėjimą nuo svetimos (atėjusios iš svetur) moteries. Ani įspėja nuo „s v e t i m o s moteries i š s v e t u r, kuri nepažįstama savo mieste. Nesiartink prie jos, jei ji ateina, nepažink jos (kūniškai?). Panaši į d i d e l į

[1]) Eine ägyptische Quelle der „Sprüche Salomos", Sitzungsberichte der preussischen Akademie der Wissenschaften, philosophisch-historische Klasse XV (1924) 86.

[2]) Das Buch der Sprüche und das altägyptische Weisheitsbuch des Amen-em-ope, Bonner Zeitschrift für Theologie und Seelsorge, Düsseldorf III (1926) 1 ir tt.

[3]) F. Z i m m e r m a n n, Altägyptische Spruchweisheit in der Bibel, Theologie und Glaube. Paderborn XVII (1925) 205.

[4]) Pagal J. H. B r e a s t e d-R a n k e Geschichte Aegyptens², Berlin 1911, 446.

[5]) Les maximes du scribe Ani, Paris 1876—78.

gilų vandenį (toji, būtent) moteris, kuri yra toli nuo savojo vyro. Jei tik prie jos nėra liudininkų, tai ji jau čia besanti ir betiesianti savo pinkles".

Su šiuo įspėjimu Cimermanas palygina įspėjimą nuo svetimos moteries (Biblijos) Patarlių Knygoje: „Kad sergėtų tave nuo svetimtautės moteriškės ir nuo svetimosios, kuri saldina savo žodžius (7, 5)[1]. „...neįstengianti sulaikyti namie savo kojų" (7, 11 b.). „Svetimos moters burna gili duobė (22, 14)... „Nes kekšė gili (spastų Pr. D.) duobė, ir svetimoji angštas šulinys" (23, 27). Iš susiderinimų, kurie čia iškelti šrifto praretinimais, dar negalima be atodairos padaryt išvedimą apie Patarlių Knygos priklausomumą nuo „Ani'o mokslo". „Situacijos ir vaizdo panašumas pigiai išaiškinamas ir kaip atvaizdavimas visur įgautojo bendro patyrimo ir padarytojo stebėjimo. Vyliūgė (pliuškė) visur varo savo amatą vyrui nebėsant, visur ypač svetima ir nepažįstama moteris sukelia teisėto nepasitikėjimo" (Zimmermann l. c. 208). Panašių vaizdų tolygumas „Ani'o moksle" ir Patarlių Knygoje pakankamai išaiškinamas iš Priešakinės Azijos kultūrų vienodumo. „Panašūs vietiniai ir kultūriniai santykiai sukuria panašių vaizdų, ir kaip Europos atskirose šalyse žodžiu ir raštu laikosi lygūs vaizdai, nepakišdami tuojau mums minties apie jų perėmimą vienų nuo kitų, taip lygiai neturėtume šios paklaidos daryt ir Rytų kultūrinio centro atžvilgiu" (Zimmermann, l. c. 208).

Kitaip yra su Amen-em-opė's mokslu". Jau sakytojo papyraus aptikėjui Walis'ui Budge'i „Amen-em-opė's moksle" krito akysen dvejetas vietų, primenančių tokias pat vietas Patarlių Knygoje. Būtent, vienoj pastaboj prie savojo vertimo jis nurodo į Pat. 15, 17 (prie Amen-em-opė's 9, 5—8) ir į Pat. 23, 5 (prie Amen-em-opė's 10, 4—5). Tačiau šio dalyko smulkiau jis nelietė. „Amen-em-opė's mokslo" susisiekimus su Patarlių Knyga pirmutinis pagrindingai nagrinėjo Ermanas ir savo gavinius išdėstė aukščiau minėtoj studijoj: Eine ägyptische Quelle der „Sprüche Salomos". Iš kalbamosios Egipto Išminties Knygos jis paima devynetą posakių, kurie su atatinkamomis vietomis Biblijos Patarlių Knygoje sutampą ne tik turinio, bet ir žodžių skambėjimo atžvilgiu. Mes pacituosime ir egiptinius ir biblinius posakius pagal Ermano vertimą, kad išvengtume įtarimo, lyg mes norėtume bet kuriuo būdu tuos sutapimus užtrinti. Tie žodžiai, kuriuos Ermanas ypač pabrėžia, čia išretinami.

Amen-em-opė 7-me savo pamokymų skyriuje įspėja nuo turtų siekimo, sakydamas (9, 14—10, 5): „Nesistenk ieškot daugiau, jei turi pilnai, kiek tu reikalingas. Jei tau atgabenami plėšimu įgyti turtai, tai per naktį jie teneesie prie tavęs; dienai brėkštant (lai) jų nebus tavo namuos; (dar) matyt jų vieta, bet jų ten nebėra. Žemė atvėrė savo burną... ir juos prarijo... jie pasinėrė į požemių pasaulį. Jie pasidarė sau skylę, jiems pakankamo didumo, ir jie pasinėrė klėtyje. Jie pasidarė sau sparnus kaip žąsys (pagal kitus, „kaip antys") ir nulėkė į dangų" (87 p.).

Su šiąja vieta Ermanas lygina Patarlių Knygos 23, 4—5: „Nevargk, kad pralobtumei, bet paskirk savo gudrybei ribas. Nekelk savo akių į gėrybes, kurių negali turėti, nes jos pasidaro sau sparnus

[1]) Visos citatos iš Patarlių Knygos šioj vietoj ir visus kitur šiame straipsny imamos pagal prof. arkivysk. J. Skvirecko vertimą, nekeičiant nė rašybos. Kur to vertimo nesilaikyta, apie tai pasisakoma. *Pr. D.*

kaip arelio ir skrenda į padanges". — Heys'o manymu, nėra jokio abejojimo, kad Biblijos patarlių autorius turėjo prieš akis šį egiptiškąjį raštą. Bet jis jo originalą stipriai patrumpino ir į dangų skriejančias antis (pagal Ermaną, „žąsis"), egiptiečių mėgiamuosius paukščius, pavertė areliais, kurie Palestinos gyventojams buvo geriau pažįstami (l. c. 8). Žąsų pakeitimą areliais Ermanas aiškina tuo, kad hebrajai arelį randa esant poetingesnį. Arelio ir jo sparnų vaizdas hebrajams buvo paprastas (plg. Ex. 19, 4; Dt. 28, 49; 32, 11; 2 Sam. 1, 23; Job. 9, 26; Iz. 40, 31; Jer. 4, 13; 48, 40; 49, 16. 22).

Dviejose vietose Amen-em-opė kalba apie neteisingai įgytą turtą ir 6-me skuriuje (9, 5—8) sako: „Geriau yra neturtas Dievo rankoje, kaip turtas klėtyje. Geresnės yra duonos (bandelės) kai širdis linksminasi, negu turtas su rūpesčiu(?)"; 14-me skyriuje (16, 11—14) jis pastebi: „Geriau yra, kaip žmonių mylimam, būti pagirtam, negu turtas klėtyje. Geresnės yra duonos (bandelės), jei širdis linksminasi, negu turtas su rūpesčiu(?)" (87 p.).

Šios vietos, pagal Ermaną, sutampančios su Pat. 15, 16: „Velyk maža su baime Viešpaties, kaip dideli turtai, kurie nepasotina. Velyk būti su meile pakviestam daržovių valgyti, kaip su neapykanta penėto veršio", ir su Pat. 17, 1: „Velyk mažas kąsnelis su džiaugsmu, kaip namai pilni aukų (=aukotų gyvulių mėsos. Pr. D.) su vaidais".

Žodis žodin sutapimai esti tik posakiuose: „geriau (velyk) yra... kaip (negu)", apie kuriuos pats Ermanas sako, kad jie ir šiaip pasitaiko biblinėj išminties literatūroj (k. a., Pat. 12, 9; 16, 8. 19; 21, 9. 19; 25, 24; 28, 6; Ps. 84, 11; Eccl. 4, 6). Jei dabar Ermanas ypač pabrėžia tai, kad paminėtosios (biblinės) patarlės su egiptinėmis turi tą bendrumą, „kad jos pabrėžia sielos nuotaiką, kuri tik įgalinanti turėt malonumo iš turto" (88 p.), tai Wiesmann'as [1]) teisėtai klausia klausimą, „ar gi susiderinimas tokioj artimoj, beveik savaime suprantamoj, panašiose patarlėse beveik tylomis prileidžiamoj apystovoj būtinai rodo literatūrinę priklausomybę?".

Amen-em-opė 28-me skyriuje, pagal Ermaną, įtikima, kalba apie elgesį prie didžponio stalo. Čia maždaug taip pasakyta: „Nevalgyk duonos kunigaikščio akivaizdoj ir neatkišk savo burnos... Jei tu prisisotinsi neteisėtais kąsniais, tai jie yra (tik) smagumas tavo seilėse. Dirstelk į prieš tave stovinčius dubenius ir tegul jie bus tavo reikalui" (l. c. 90). Pagal Ermaną, šitas pats dalykas, tiktai apkreiptas ir sudarkytas, esąs Pat. 23, 1—3: „Atsisėdęs valgyti su kunigaikščiu, rūpestingai tėmyk, kas ties tavim padėta ir įsistatyk sau peilį į gerklę, jei tačiau turi savo valdžioje savo sielą. Negeisk jo valgių, nes tai melo duona". — Wiesmann'o manymu, atvirkščiai, yra labai abejotina, ar abiejose vietose kalbama apie tą patį dalyką. Egipto Išminties Knyga, rodosi, įspėjanti savo mokinį, iš visa nevalgyt su aukštu ponu, bet pasitenkint paprastais pietais: „dirstelk į prieš tave stovinčius dubenius". O is Patarlių Knygos paimtasai posakis patarinėja taktingai elgtis prie turtingųjų stalo (l. c. 46).

Didesnio žodinio panašumo su Biblijos posakiu rodo 7-sis posakis iš „Phtahotep'o mokslo": „Jei tu esi vienas iš sėdinčiųjų ten, kame stovi stalas didesnio už tave, tai imk, jei jis duoda, tai, kas prieš tave padėta. Nežiū-

[1]) Eine ägyptische Quelle der Sprüche Salomons? Biblische Zeitschrift, Freiburg i Br. XVII (1925) 47.

rėk į tai, kas prieš jį padėta, bet žiūrek į tai, kas prieš tave" [1]). Šiek tiek mažiau sutampa su tuo „Kagemni'o mokslas" Prisso papyruje, kame pasakyta: „Jei tu sėdi su daugeliu, tai niekink valgį (t. y. tokiu nuduok iš kuklumo), kad ir jis tau būtų malonus dalykas, nes tai juk tik trumpas akimirkis susivaldyti, ir yra kenksminga būti godui... Vienas vandens puodelis jau užgesina troškulį ir pripildo gerklę... jau taip pastiprina širdį" (Erman, t. p. 99).

Amen-em-opė 6-me skyriuje įspėja nuo perstumdinėjimo ežinių akmenų, sakydamas (7, 12—15): „Nešalink ežinio akmenio dirvų ežiose. Nebūk godus dirvos sprindžio ir neliesk našlės ežių". Prie čia imama dvejetas panašių vietų iš Patarlių Knygos, kame pasakyta (22, 28): „Neperžengk senų ribų, kurias tavo tėvai paskyrė" ir 23, 10: „Neliesk mažutėlių ribų ir neeik į našlaičių dirvą".

Abiejose Biblijos vietose dar pabrėžiama ežių senumas. Egiptinio posakio susiderinimo su bibliniu belieka du žodžiu: e ž ė (r i b a) ir d i r v a (l a u k a s). Tai yra ir Rytų ir Vakarų kraštuose toli paplitęs įstatymas, kad nekilnoti laukų ribų (rubežių). Antai, Dt. 27, 14 pasakyta: „Neperkelk tavo artimo ežių, kurias protėviai yra pažymėję". Dt. 27, 17 prakeikiamas tasai, kuris perkilnoja savo artimo ežes. Prie to plg. taip pat Jobo 24, 2; Oz. 5, 10; Mich. 22. Senovės babilonėnų Nuodėmių Kataloge, tarp kita ko, klausiama: „Ar jis neperkėlė ežės (ribos), ženklo arba ploto?" [2]). Taigi hebraiškajam patarlių poetui ši mintis (apie ežę) buvo savaime artima (Wiesmann, l. c. 45).

Patarlių Knygos 23, 10 hebraiškas *gebul 'olam* (=„sena ežė, riba) paralelizmo reikalui pakeista į *gebul 'almanąh* (=„našlės ežė"), kuo būdu padidinta panašumas su Egipto Išminties Knygomis. H e y e s prie to teisingai pastebi: „Sunku nuspręsti, ar tarp biblinių posakių ir egiptinio teksto yra tik analogija ar genealogija" (l. c. 6).

Amen-em-opės 9-me skyriuje (11, 13—14) randasi įspėjimas: „N e s i d r a u g a u k s u k a r š t u o l i u i r n e s i t a i k i n k p r i e j o (su juo) p a s i š n e k u č i u o t i". Su juo Ermanas sulygina Pat. 22, 24: „N e b ū k p r i e t e l i s r ū s č i a m ž m o g u i i r n e v a i k š č i o k s u p a d ū k u s i u ž m o g u m" (l. c. 90). Hebrajų kalbos *iš chemoth* (=karščio vyras", Skvir. vertime „padūkęs žmogus"), kurio posakio šiaip Biblijoj nepasitaiko, norima matyt tikslų išreiškimą egiptiškame originale randamojo žodžio *šmm* (=„karštas"), kuris čia, Ermano manymu, perdėm pažymi aistringą, piktą žmogų ir kuris pasitaiko ir šalia Amen-em-opė's rašto, panašia prasme, kaipo priešena žodžiui *grw* (=„ramus", „dievotiškas") (Erman, l. c. 90; Heyes l. c. 5). Hebraiškoj patarlėj stovi d v e j e t a s sinonimiškų žodžių, tuo tarpu kai Amen-em-opė's tėra vienas išsireiškimas (*šmm*).

Amen-em-opė 3-me skyriuje (5, 15—17) įspėja nesileist į ginčą su „karštuoliu", ir 21-me skyriuje (22, 1—8) jis akina nereikiant naudotis atsitikimu (netyčiomis) įgyta galybe neprieteliui ką pikta padaryti: „N e s a k y k: «aš suradau stiprų perdėtinį ir dabar aš į ž e i d ž i u žmogų tavame mieste». N e s a k y k: «aš suradau tokį... ir dabar aš į ž e i d ž i u nekenčiamąjį»... S t a t y k s a v e į D i e v o r a n k a s, tuomet tavo tyla (t. y. susilaikymas) juos

[1]) A. E r m a n, Die Literatur der Aegypter, Leipzig 1913, 89.

[2]) S. L a n d e r s d o r f e r, Die Kultur der Babylonier und Assyrier, Kempten, 1913, 157.

(jau) parblokš" (l. c. 91). Pagal Ermaną, šitai sutrumpintai skaitome Pat. 20, 22: „Nesakyk: Atsilyginsiu piktu; palaukk Viešpaties ir jis išliuosuos tave" (=padės tau. Pr. D.). Jei neskaityti ir šiaip hebrajų kalboj vartojamos literatinės formulės „Nesakyk" (plg. Jer. 1, 7; Pat. 24, 29; Eccl. 7. 10; Sir. 5, 4; 11, 23 t.), tai šiaip nėra čia vienodai skambančių posakių. Hebraiškame tekste taip pat trūksta ir minties, kad nedera vartoti netyčiomis įgytos galybės, kad neprieteliui padarytum pikta. Įžeisti ir atlyginti sąvokos taip pat ir skirtingos. „Priimant dar būdingą hebraišką (plg. Ps. 27, 14; 37, 34; 130, 5; Oz. 12, 7; Iz. 26, 8) posakį „Palauk Viešpaties", o taip pat atsižvelgiant į apystovą, jog privatinis kerštas yra uždraustas (Lv. 49, 18) ir jog Jahvė patsai pasilaiko atkeršijimo teisę (Dt. 32, 35), yra vadinamas pagiežos Dievu (Ps. 94, 1) ir tikrai atkeršijimą atlieka (Dt. 32, 14 t.; Ps. 9, 13), tai mūsiškę patarlę teks greičiau laikyti grynai hebraišku gaminiu; plg. taip pat Pat. 24, 29; Sir. 28, 1" (Wiesmann, l. c. 45).

Egipto išminčius savo pamokymus pradeda tokiais žodžiais (3, 9—16): „Palenk savo ausis, klausyk (mano) žodžių, pakreipk tavo širdį jiems suprasti. Gera yra juos į širdį įsidedant, (bet) vargas, kuris juos peržengia. Palik juos būti tavo kūno skrynioje, kad jie būtų raktas(?) tavo širdy" (Erman, l. c. 88). Ermanas su čia sulygina Pat. 22, 17—18: „Palenkk savo ausį ir klausykis išmintingųjų žodžių ir atkreipk savo širdį į mano mokslą. Jis bus tau gražus, jei jį laikysi savo viduje ir juo patvins tavo lūpos". (Ermanas verčia:.. ir klausyk išminčių žodžius ir pakreipk savo širdį mane (sic) pažinti, kad jie yra malonūs. Nes jei tu juos užlaikysi savo kūne, tai jie drauge bus ir ant tavo lūpų"). Mat, Ermanas hebr. *leda'ti* išverčia „mane pažinti". Tačiau *i* žody *leda'ti* yra ne suffixum verbi, bet suffixum nominis ir todel reikia versti „mano žinojimas". Todel nėra būtina, kaip nori Ermanas ir kiti, *leda'ti* keist į *ledat'am* = jas, t. y. patarles, pažinti. „Mano žinojimas" čia stovi „mano mokslo" prasmėj. — Posakis „palenk savo ausį" ir šiaip pasitaiko, kaip mokinančio-kreipimasis į mokinį (Pat. 4, 20; 5, 1; Ps. 78, 1), surištas su panašiu išsireiškimu, nors ir be „atkreipk savo širdį". Tačiau šis panašumas tarp Egipto ir Biblijos patarlės vis delto pažymėtinas.

Kitas panašumas—tai nurodant tikslą, kurio siekia šis pamokymas. Amen-em-opė, kaip vieną iš pamokymo tikslų, pažymi: „Galėt atsakyt į kalbą tam, kuris kalba, ir grąžint žinią tam, kuris ją siunčia" (Erman, l. c. 89). Patarlių Knygoj tam atatinką: „Ar aš tau neparašiau *šilšom* su patarimais ir pažinimu, idant tu pažintum tiesą? (ir) patikimus žodžius, idant tu žodžius, kas patikima, gražintum tiems, kurie tave siuntė?" (Pat. 22, 19—21)[1]). Patarlių 22, 20 b hebraiškojo teksto Kethib'o *šilšom*, reiškiančio „užvakar", egzegezei daro kai kurių sunkenybių. Qere turi *šališim*, kurį Ermanas ir kiti stato lygiomis su *šelošim*=trisdešimts. Ermanas

[1]) Ši patarlė išversta pagal rankraščio tekstą. Prof. Skvirecko vertime 22, 19—21 taip skamba: „..kad tavo pasitikėjimas būtų Viešpatyje, nes to dėlei šiandien aš tau jį ir rodau Štai, aš tau jį aprašiau trejopai, mintimis ir žinojimu, kad tau parodyčiau tiesos stiprumą ir žodžius, kad jais atsakytumei tiems, kurie yra tave siuntę". Komentoriuje paaiškinta: prie „trejopai": kelis sykius; prie „mintimis": patarimais ir su žinojimu; prie „kad tau parodyčiau" hebr. t: kad tau parodyčiau tiesos žodžių tikrumą, kad tu galėtumei atsakyti tikrais žodžiais tiems, kurie tave siuntė. *Pr. D.*

nurodo į tai, kad egiptiškoji knyga kaip tik suskirstyta į 30 skyrių ir jos autorius šiam skaičiui duoda reikšmės. Nes baigiamojoj kalboj jis sako savo sūnui: „Tu matei (dabar) šiuos trisdešimts skyrių, koks jie yra džiaugsmas ir mokslas ir tt. (Erman, l. c. 89). „Trisdešimties" skaičius Ermanui sukelia mintį apie trisdešimtis rašto gabalų, taigi, sakysim, knygą iš 30 skyrių. Tačiau „trisdešimties"skaičius neturi santykio su visa Patarlių Knyga, bet tiktai su skyrium 22, 17—24, 22, kuris patsai (für sich) sudaro išminčių patarlių rinkinį. *Šelošim*, t. y. trisdešimts, taigi lyg rodytų į patarlių skaičių. Berods, M. L ö h r'as prieš šiokį supratimą pareiškė abejojimo tuo būdu, kad šiuo atveju prie skaitvardžio „trisdešimts" turėtų būt pridėtas nurodymas ir ko, būtent, sakysim, „patarlių" arba „žodžių". Tačiau, kaip teisingai pastebi H. G r e s m a n'as [1], čia, kaip kad ir prie kai kurių mato, svorio ir laiko nurodymų, galėtų ir nebūt smulkesnio nurodymo, kadangi bet kuri klaida čia esanti nebegalima. Po „trisdešimts" seka mintimi pridėt, sakysim, *dabarim* (=„žodžių"). Suskaičiuojant patarles Patarlių Knygos 22, 17—24, 22, rods, nėra vienodumo. Antai, S t e u e r n a g e l'is [2]) suskaito tik 27 patarles. J. L i n d e r'is [3]) prie šio klausimo pastebi: „Nors aiškintojai, suskirstydami atskiras patarles šen bei ten ir svyruoja, betgi 30 skaičius duodasi tikrai nustatomas ir šio rinkinio autoriaus yra turėtas akyse". W i e s m a n n'as laiko esant vis tiek, ar dabar esamas rinkinys 22, 17—24, 22 dar turi lygų skaičių ar ne; nes jis galėjo laikui einant sumažėt arba gauti priedėjimų. Dažnos teksto ydos šiame skyriuje tikrai leidžia taip manyti" (l. c. 49).

Ermanas paskui trumpai dar sumini kitas vietas iš Amen-em-opė's, kuriose yra tik ta pati mintis, kaip ir Biblijos patarlėse. Iš tokių susisiekimų jo padaryta išvedimas, kad Patarlių 22, 17—24, 22 autorius žinojo „Amen-em-opė's mokslą" ir juo naudojosi. Kiti, kaip T h e i s'as, dar atkreipia dėmesį į patarles šalia 22, 17—24, 22, susisiekiančias su „Amen-em-opė's mokslu". Kalbamoji patarlių dalis (22, 17—24, 22), kuri pirmučiausia lyginama su „Amen-em-opė's mokslu", graikiškame vertime turi antraštę: „Išminčių žodžiai (arba patarlės)". Hebraiškame tekste žodžiai *diberê hakkamîm* (=„Išminčių žodžiai") įsibrovę į toliau einantį sakinį ir iš čia išstūmė *debaraj* (=„mano žodžiai"), esantį graikiškame vertime. Antraštė „Išminčių žodžiai" taigi skyrių 22, 17—24, 22 būdina kaip savaimingą rinkinį.

H. G r i m m ė nori šiame skyriuje izraelitų rašytojo priklausomybę nuo Egipto „Išminties Knygos" pabrėžti dar daugiau, negu kiek pabrėžė Ermanas. „Nes šiojo patarlių skyriaus ne tik atskiros patarlės alsuoja egiptiška dvasia, bet ir visos drauge, gal būt, išėmus 22, 26 t." [4]). Toliau G r i m m ė rašo: „Sakytųjų hebraiškų patarlių priklausomybė nuo Amen-em-opė's yra tokia didelė, jog egiptiškojo originalo pagalba galima pašalint

[1]) Die neugefundene Lehre des Amen-em ope und die vorexilische Spruchdichtung Israels, Zeitschrift für die altestamentliche Wissenschaft und die Kunde des nachbiblischen Judentums, Giessen, N. F. I (1924) 273.

[2]) E. K a u t s c h'o-A. B e r t h o l e t'o Die Heilige Schrift des Alten Testamentes, Tübingen 1922, 308—311.

[3]) Das Weisheitsbuch des Amen-em-ope und die „Sprüche von Weisen" (Prov. 22, 17—23, 11), Zeitschrift für katholische Theologie, Innsbruck XLIX (1925) 143.

[4]) Weiteres zu Amen-em-ope und Proverbien, OLZ XXVIII (1925) 57.

visa eilė rašymo paklaidų bibliniame teksto perdavime" (l. c. 58). Hebraiškojo *šilšom* („užvakar") perkeitimas į *šeloš'm* (= „trisdešimts") jau pirmiau minėtas. Tuo tarpu *šilšom* (Pat. 22, 20) randa paramos žody *hajjom* (= „šiandien") prieš tai einančioje eilutėje, taip kad neteisingumas skaitymo *šilšom* negal būt taip jau be jokių tvirtinamas (Wiesmann, l. c. 49).

Prieš surandant „Amen-em-opė's mokslą", Wiesmann'as [1]) rašė apie Patarlių versmes: „Šalia tiesioginio apreiškimo, kuris yra priimtinas atskiroms patarlėms kaip galimas, bet ne be jokių kaip būtinas, versmėmis eina tuomet jau buvusios šventosios knygos. Jų skaitymas ir apmąstymas galėjo išminties mokytojus paraginti tenai išdėstytus turtus atliet poeziška patarlių forma. Be to, jos (šventosios knygos) galėjo pažadint į gilesnį pergalvojimą ir būti proga ten tik užmintas mintis aukštesniu akstinu toliau aust ir daryt iš jų artimų išvedimų. — Greta to betgi tenka skaitytis ir su galimumu grynai naturalių, pasaulietiškų versmių. Nekalbant apie savo paties stebėtą didelio ir mažo pasaulio gyvenimo sūkurį ir iš to gaunamą gyvenimo patyrimą, kuris tikrai taip pat veržėsi pasireikšti pažymingais išreiškimais, čia pirmiausia tenka paisyti popularaus priežodžių turto. Išminties poetai galėjo pagaut tūlą liaudies lūpose kartojamą posakį, gyvenimo taisyklę ir brandų priežodį, gal būt jį dalinai perkeitė arba toliau išplėtojo ir tuo būdu įterpė į savo rinkinį. Lygiai taip gal būt jie parinko sąmojingų ir dorovinių patarlių iš tų, kurios izraelitų mokyklose ėjo iš lūpų į lūpas ir jas pakeisdami arba nepakeisdami įstatė į savo patarlių lobį. Pagaliau akstino bei medžiagos galėjo suteikti taip pat ir užsienių patarlių išmintis. Esant daugeriopam susisiekimui, tikrai galima imti su jąja turėjus pažinties. Jos poveikis galėjo siekti formą ir turinį. Kad svetimi raštai taip pat galėjo būt panaudoti kaip versmė, tai yra juo labiau galima, kad patarlėse išdėstyta išmintis dalinai turi ne išimtinai izraelitiško, bet visai bendrai žmogiško atspalvio. Toliau, asirų-babilonėnų literatūroje, kaip ir senarameiškoj Achikar'o istorijoj ir Egipto išminties raštuose, randasi tūla patarlė, savo turiniu ir dvasia grynai primenanti hebraiškąsias".

Panašiai išsireiškė N. Peters'as [2]), kai jis, prieš „Amen-em-opė's mokslo" suradimą, rašė: „Supratingam, nuo perdėm nebibliško šovinizmo laisvam mokslui apie Senąjį Įstatymą... taip pat... anaiptol nereiškia nuostabos arba nuogandos, bet gausingų Senojo Įstatymo pavienių žinių džiuginantis patvirtinimas, kai mūsų dienomis pasirodė, jog Biblijos Išminties Knyga turi savo analogiją senobinėse Egipto Išminties Knygose ir senobininiuose Babilonijos senaremeiškuose patarlių rinkiniuose. Šioks sprendimas nepasikeistų ir tuomet, kai, sakysim, kartą būtų įrodyta visa eilė tiesioginių pasiskolinimų, sakysim, iš senegiptiškosios literatūros, arba jei net pasirodytų, jog Senojo Įstatymo patarlių išmintis iš tikrųjų būtų plačia prasme bendrai semitiškos kilmės".

Jau antraštė „Išminčių (išmintingųjų) patarlės" skyriuj 22, 17—24, 22 pakiša mintį apie šių patarlių surinkimą arba paskolinimą. „Kad izraelitai ne tik žinodavo, bet taip pat ir pasisavindavo užsieninę patarlių išmintį, aiškiai rodo mums Patarlių Knyga, kurioj vienas skyrius (30-sis) pažymėtas

---

[1]) Savo komentoriuje Das Buch der Sprüche, Bonn 1923, 6 t.
[2]) Die Weisheitsbücher des Alten Testamentes, Münster; W. 1914, 6.

einąs nuo kažkokio A g u r'o iš izraelitiškos giminės Massa, o kitas (31-sis)—nuo kažkokio Lamuel'io, Massos karaliaus, motinos" (Heyes, l. c. 9). P e t e r s'as sako, jog taip pat ir Jėzus Sirach'as, kaip patarlių rinkėjai apskritai, kai kuriuo atžvilgiu buvo rinkėjas, nors ne vien tik rinkėjas, ir daug mažiau rinkėjas, kaip Salamono patarlių įvairių dalių autoriai (l. c. 12). V. Z a p l e t a l'is K o h e l e t h'o (paprastai, išverčiama Ecclesiastes, arba „Pamokslininkas") (Knygos) vardą aiškina kaip (patarlių) rinkėjo. Koheleth'as „patiekia patarlių, kurių daugelis tikrai buvo izraelitų bendras lobis ir kurių kai kurios pasitaiko taip pat ir kitose Senojo Įstatymo knygose. Jis tat jas surinko savo planu, ir tatai įsakmiai Koheleth'o pažymėta 12, 9: «Jis apsvarstė ir sutvarkė daugelį patarlių». Šiuo... jis nurodo, kad kas parašyta, tai yra ne tik jo giliausias įsitikinimas, bet dalimi taip pat eina ir nuo kitų galvotojų" [4]).

„Išmintis Šventajame Rašte pasireiškia anaiptol ne tik kaip kažkoks vien izraelitiškas dalykas, bet kaip bendras internacinis lobis. Jos turėjo Salamonas, bet taip pat ir Sabos karalienė" (Peters, l. c. 5). Savo išmintimi ypač buvo pagarsėję e d o m i t a i i r e g i p t i e č i a i. „Ar Theman'e jau nebėr išminties?" (Jer. 49, 7). Theman'as tai edomitiška apygardė. Jobo knygoje kaipo klasikiškas Themano išminties atstovas pasireiškia E l i f a z a s. Pranašo Abdijo (V, 8) skaitome: „Ar aš tą dieną, sako Viešpats, atimsiu iš Edomo išmintingus vyrus ir išmanymą iš Ezavo kalnyno?". Jog izraelitams taip pat nebuvo nežinoma ir e g i p t i e č i ų išmintis, matome, pav., iš I Kar. 5, 9—11 (4, 29—31), kame pasakojama, jog Dievas suteikė karaliui Salamonui išmintį ir nepaprastai didelį išmanymą, „taip jog Salamono išmintis perviršijo visų Rytų ir Egipto sūnų išmintį. Jis buvo išmintingesnis už visus žmones, išmintingesnis kaip Ezros Ethan'as ir Mahol'io sūnūs Heman, Chalkol ir Dorda". Pagal Ap. D. 7, 22, „Mozė buvo išmokintas visos egiptiečių išminties". Karalius Salamonas buvo turėjęs už moterį Egipto kunigaikštytę, kurią jis ypač pažymėjo kitų žmonų tarpe, pastatydindamas jai atskirus rūmus (I Kar. 7, 8). Ši faraono duktė tikrai bus atsigabenusi iš savo gimtinės ir atatinkamą dvariškių būrį, o jų tarpe nebus stigę ir Egipto „raštininkų" (Linder, l. c. 144). Taip pat ir prie paskesnių karalių būta judraus santykiavimo su Egiptu, kurį palaikė ypač stipri dvaro partija, siekusi sudaryt su Egiptu sąjungą. Kai Judos valstybei žuvus per suokalbį buvo nužudytas Babilonijos vietininkas Godolias, daugelis izraelitų nuo Babilonijos karaliaus keršto bėgo Egiptan, iš kurio vis dar buvo daug tikimasi.

H e y e s (l. c. 9 t.) nurodo vieną Egipto papyrų, pagal kurį egiptiškoji patarlių poezija jau pabaigoj 2-jo tūkstančio metų pr. Kr. buvo pasiekusi F e n i k i j ą, o iš ten savaime suprantama ir P a l e s t i n ą. Tas papyrus pasakoja apie vieno egiptiečio U n-A m o n'o kelionę į Fenikiją pradžioje 11-jo šimtm. pr. Kr. Un-Amonas derasi su Byblo kunigaikščiu del atleidimo Libano kedramedžio, kuris buvo reikalingas padirbdint dievui Amonui švenčių laivą. Byblo kunigaikštis čia pažymingai išsitaręs: „Mokėjimas (gabumas) iš jo (Egipto) atėjo iki mano gyvenamosios vietos ir mokslas (*sboje*) iš jo atėjo iki mano gyvenamosios vietos" (l. c. 9). Šiaiš žodžiais Byblo kunigaikštis išreiškia, jog jo šalis daugel žinojimo dalykų turi iš Egipto, jog ypač taip pat „mokslas", t. y. išminties pamokymai, patarlių išmintis yra

[4]) Das Buch Koheleth [2], Freiburg i Br. 1911, 8.

atėjusi iš Egipto. Heyes dar ypač nurodo į tai, jog egiptiškas žodis *sboje*, pavartotas Um-Amono kelionės pranešime, eina taip pat pavadinti ir Amen-em-opės mokslui (*sbojet*), kaip kad taip pat ir kitoms Egipto išminties knygoms. „Šis konstatavimas nėra menkos vertės, kadangi iš jo aiškiai eina, kaip reikia suprast Byblo kunigaikščio pasakymą, kad «mokslas» iš Egipto atėjo iki jo gyvenamos vietos. Kad šie žodžiai nėra tiktai jo tuščia frazė, nuostabiai rodo nebegalimas neigti faktas, jog vienas Senojo Įstatymo patarlių rinkėjas žinojo Amen-em-opė's pamokymus ir juos panaudojo" (l. c. 10).

Atsirėmus formos ir dalyko susisiekimais, esamais tarp „Amen-em-opė's mokslo" ir atskirų Patarlių Knygos patarlių, dabar tikrai visų priimama, jog „Išminčių patarlių" (22, 17—24, 22) autorius yra panaudojęs anos Egipto išminties knygos teisingas ir etiškai geras patarles bei pamokymus. „Jis pasirinko tokias, kurios tiko jo tikslui, ir jų formą bei turinį pritaikė senojo izraelio dvasiai" (Linder, l. c. 10). Patarlių 22, 17—24, 22 autorius, taigi, „Amen-em-opė's mokslą" nenurašė mechaniškai, bet tik panaudojo. Jis tūlą dalyką išleido, kai ką pridėjo, pakeitė išsireiškimus. Taip, antai, vietoj ančių (resp. žąsų) jis padėjo arelį. Amen-em-opė's posakį (2 sk.): „Saugokis apiplėšt vargšą ir (prieš) silpną, būti stiprus" jis atatinkamai pakeitė, pasakydamas: „Nedaryk prievartos beturčiui (=menkąjam. Pr. D.), delto kad jis beturtis, ir neslėgk pavargėlio vartuose; nes Viešpats gina jo bylą ir perdurs (=atims gyvybę, Pr. D.) tuos, kurie perdūrė jo sielą" (Pat. 22, 22 t.). Izraelitų autorius įveda Viešpatį ((Jahvę), kurio globoj yra pavargėliai. Pridėjus posakį „vartuose", patarlė įgavo tikrai izraelitiško kolorito. Nes senųjų izraelitų teismo bylos buvo, paprastai, nagrinėjamos prie vartų, kaip viešoj vietoj. Todel Egipto išminties izraelitišką apdirbėją reikia pripažint turėjus savarankumo. „Kiekvienas toks perėmimas", rašo E. Sellin'as [1]), „palygintinas su pertarpinimu ugny, ir kas iš to išeina, drauge yra visuomet ir naujas dalykas".

Grimmė atkreipė dėmesį taip pat ir į metrikos skirtumą abiejuose rinkiniuose (l. c. 62). Taip pat ir Theis'as pabrėžia formos įvairumą. Egiptiškame rinkiny kiekvienas dvejetas kolų sudaro ilgąją eilę, ir, didumoj atvejų, šešetas tokių ilgųjų eilių tampriai surišamos strofoj su viena kita. Šiokia ilga strofa negalėjo patikt hebraiškam apdirbinėtojui. „Salamono patarlės" savo vyriausia sudėtimi (10—22, 16) yra taip sustatytos, jog kiekvienas dvejetas kolų,—kurių dviejų antroji stovi prieš pirmąją kaipo priešena, — arba pagrįsdama, arba paaiškindama, arba taikindama—sudaro vieną eilę, kaipo taisyklė, šešetuką kaip dvigubą trejetuką. Į šią siaurą formą, kuri yra savotiška hebraiškai kalbai nuo pat jos senovės, jis egiptiškų patarlių negalėjo įspraust. Tat jis pasigelbėjo tarpine priemone tarp egiptiškos ir hebraiškos patarlių konstrukcijos, didumoj iš dvilypėmis eilėmis keturių dalių, kokios yra pritaikintos biblinėj minčių poezijoj, pav., Jobo knygoje. Tuo tarpu kai Amen-em-opė's pamokymai yra žodingi ir dažnai smulkiau pagrįsti, „Išminčių patarlės" yra rūpestingai sumatuotos be jokio atliekamo žodžio" [2]).

---

[1]) Die neugefundene „Lehre des Amen-em ope" in ihrer Bedeutung für die jüdische Literatur und Religionsgeschichte, Deutsche Literaturzeitung. Berlin, N. F. I (1924), 1884.

[2]) Die Lehre des Amen-em-ope. eine ägyptische Quelle des biblischen Spruchbuches, Postor bonus, Trier XXXVI (1925) 266 ff.

Įvairus taip pat ir abiejų rinkinių tikslas. „Egiptiškas mokslas siekia išlavint dvarionį valdininką; Biblijos rašytojo siekimas aukštesnis; jis, atsiremdamas dievotišku tikėjimu į Jahvę, nori patarpininkauti tikram širdies išprusinimui. Iš egiptiško mokslo, išmesdamas visus politeistiškus bluožus, jis tiek teima, kiek jam reikalinga jo tikslui, ir šitai (ką paima) dar taip pat pripildo senobinio izraelio religijos dvasia" (Linder, l. c. 145).

Klausimą, kaip „Amen-em-opė's mokslas" pasiekė izraelitus, Ermanas taip atsako: „Saitų arba persų laikais koksai Egipte gyvenęs žydas pažino Amen-em-opė's pamokymus, kurie juk taip pat ėjo ir kaip mokyklos knyga. Šią knygą jis padarė prieinamą savo tikėjimo vienminčiams išversdamas ją į hebrajų—arba į aramejų?—kalbą; versdamas, jis „dievą" pakeitė Jahve, ir šiaip jis bus panaikinęs ir pakeitęs tai, kas jam rodėsi netinka jo publikai"(l. c. 92). Toliau Ermanas sako, kad tą vertimą ištiko blogiausia, kas gali ištikti knygą, kad patarlių ir sentencijų rinkėjai, mažai nusimanydami savo amato, ją sumėsinėję... Kiek rankų tuo būdu yra nusidėję, negalima pasakyt, bet kai galutiną rezultatą matome „Salamono patarlėse", tai anoks tvirtinimas sukėlė teisėto pasipriešinimo. Kaip jau aukščiau buvo pastebėta, izraelitų autorius, atvirkščiai, yra parodęs daug sumanumo ir išmanymo. — Toliau, Ermanas taip pat ir egiptinių išminties knygų panaudojimo laiką, o kas reiškia tą pat, ką ir „Išminčių žodžių" sustatymo laiką, be abejonės, nukelia į perdaug vėlybą laiką. Tokios vietos, kaip: „Matai žmogų greitą savo darbe? jis stovės karalių akivaizdoje... (Pat. 22, 29) ir: „Bijok, mano sūnau, Viešpaties ir karaliaus" (Pat. 24, 21),—toki pasakymai, be abejojimo, prileidžia rašytojo laiku buvus karalių valdžią, taigi, gadynę prieš žydų ištrėmimą į Babilonija (Theis, l. c. 268). Taip pat Sellin'as, atsiremdamas dviem paminėtom vietom iš 22, 17—24, 22, nusilemia už nuomonę, šį patarlių rinkinį kilus iš priešbabiloninių laikų. Jis galvoja apie 8-jo šimtmečio pabaigą, kaip apie rinkinio kilimo laiką. Panašios išvados prieina ir Gressmann'as, pasisakydamas už 8—7 šimtmetį pr. Kr.

Patarlių Knygoje 22, 17—24, 22 Gresmanas spėja esant taip pat Achikaro patarlių poezijos poveikio, ypač Pat. 33, 13 t. Jis rašo: „Šis susiderinimas yra juo nuostabesnis, kai kaip tik nuo 23, 12 nutrūksta egiptiško originalo siūlas; pagal tai, čia betarpiškai susimezgama su Achikaro patarle iš asiriškos patarlių poezijos. Anaiptol nereikia imti, kad Achikaro romanas yra paveikęs netyčiomis mums tekusiu senarameišku pavidalu; taip pat nebūtina, kad šitai įvyko aplinkiniais keliais per Egiptą. Įtikimybė daugiau kalba už „asiriškos-egiptiškos" gadynės rinkinį, t. y. vėlybaisiais „karalių laikais" (l. c. 281). Pagal Gresmaną, tame patarlių rinkiny (22, 17—24, 22) lygiu būdu naudotasi egiptišku originalu ir Achikaro patarlėmis, idant iš to sukurti ką savo (l. c. 296). Gresmanas taip pat ima, kad ir babiloniškų patarlių poezija jau seniausiais laikais yra paveikusi Izraelį, nors biblinėj tradicijoj apie tai įsakmiai nesuminėta (l. c. 283).

* * *

Mūsų tyrinėjimo rezultatas tas, kad, „Amen-em-opė's mokslą" giliau nagrinėjusieji tyrinėtojai, ima Patarlių Knygą ats. vienos jos dalį esant priklausomą nuo Egipto išminties knygos. Nuomonių skirtumas yra tik del to, kaip plačiai biblinis autorius naudojosi egiptiškąja išminties knyga.

A. Mallon'as, pav., rašo: „Visi autoriai, nagrinėjusieji šį dalyką, prileidžia hebrajų teksto priklausomybę egiptiškojo atžvilgiu, ir, mano žinia, nėvienas neįžiūrėjo galimumo būti atvirkščiai“ (l. c. 12).

Toksai svetimų šalių autorių patarlių panaudojimas arba apdirbimas anaiptol nesueina į prieštaravimą su mokslu apie Patarlių Knygos įkvėpimą (inspiraciją), kaip mūsų jau kitoj vietoj pabrėžta[1]). Kaip antrosios Makabejų knygos autorius, jo paties žodžiais (2, 24), galėjo padaryt ištrauką iš Jazono Kyreniečio penketo knygų (veikalo), taip panašiai ir kitas įkvėptasai autorius galėjo rinkt ir atatinkamai perkeisdinėt įvairios kilmės patarles. Į svetimus originalus pasiremiančių iškilnaus savitumo Biblijos knygų tikrąjį pagrindą Grimmė išreiškia tokiais žodžiais: „Biblija kilo, rods, ne šalia senorientalinio, vyriausiai iš Babilonijos ir Egipto išspindėjusio dvasinio gyvenimo, bet kad ji rodo daug daugiau negu tik vien to gyvenimo grimzles, tuo nuostabiai pasirūpino slaptingosios jėgos, įsikūnijusios izraelitų dvasios didvyriuose iš gadynės nuo Mozės iki Ezdros (mes pridurиame: ir taip pat dar vėliau)“ (l. c. 62). Tąsias Izraeliuje veikusias slaptingas jėgas reikia suprast buvus Šventosios Dvasios jėgas.



[1]) Das Buch der Sprüche und die Lehre des Amen-em-ope, Theologisch-praktische Quartalschrift, Linz LXXIX (1926) 314.

Harpokrato motivai apokrifų pasakojimuose apie Jėzaus vaikystę*.

Par. Prof. Dr. G. Klameth, Olomuoc (Olmütz).

Įvade į (vad.) Tomo pasakojimą apie Jėzaus vaikystę (žinomas apokrifų išleidėjas ir komentuotojas) Hennecke[1]) teisingai pastebi, jog šis pasakojimas negalįs būt išimtinai kilęs iš gnosticizmo, kadangi gnostikų pamėga antdvasinių, subtilių spekulacijų juk per menkai duodasi suderinama su pasidžiaugimu tokiomis vaikiškomis (kindlich), dažnai vaikpalaikiškomis (kindisch) istorijomis; todel jis spėja, kad jie (gnostikai) jau yra pirma savęs radę, o patys tik perdirbę šias istorijas, „kurias nešventas plepumas tiesmukai sugalvojo didesnių ir mažesnių krikščionių vaikų smagumui". Jis nurodo į Krišnos ir Ramos vaikystės istorijas, linkęs matyt tokių pat stebuklingų scenų ir jų aplinkumoj, bet nuostabu, kad nė vienu žodžiu, nė apie Egiptą kalbėdamas, neužsimena Horaus-Harpokrato, kuris yra tiesiog rankomis apčiuopiamas originalas visos eilės pavienių bruožų, kaip kad jie vad. Tomo pasakojimuose apie Jėzaus vaikystę yra išsilaikę iki šių dienų. Užtat juo labiau brangintinas yra jo prisipažinimas vienoje pridedamųjų pastabų prie sakytųjų Tomo pasakojimų[2]), jog Conrady, tuomet ką tik išėjusiame savo darbe apie (vad.) Tomo evangeliją[3]), nurodydamas į Egiptą bei dievišką vaiką Harpokratą, yra aptikęs tikruosius pėdsakus.

Tačiau Horaus-Harpokrato įvaizdų egiptišką pamušalą reikia laikyt kaip įrodytą ne tik Tomo pasakojimuose apie Jėzaus vaikystę[4]), bet taip pat jo negalima nematyt pasireiškiant ir pavieniuose gimininguose, šv. Šeimynos Egipte buvimą liečiančiuose, tekstuose vadinamojo Pseudo-Mato[5]) ir vad. arabų Evangelijos (Evangelium arabicum[6]).

Pirmoj vietoj cituosime vad. šv. Tomo pasakojimą apie vaiką Jėzų semiantį vandenį[7]): Kai jis (Jėzus) buvo šešeto metų, pasiunčia jį jo motina pasemt vandens[8]) ir parnešt namo, davusi jam (molinį) ąsotį; bet

---

*) Straipsnis parašytas „Soterui"; jo tema Europos moksle plačiau liečiama, rodos, čia pirmą kartą. Vertimą iš vokiško rankraščio atliko redakcija, kai kur skliaustuose pridėdama ir nuo savęs vieną kitą paaiškinamąjį žodį. *Red.*

[1]) Neutestamentliche Apokryphen, Tübingen (1904) 64 ss.

[2]) Handbuch zu den neutestamentlichen Apokryphen, Tübingen (1904) 142.

[3]) Das Thomasevangelium. Ein wissenschaftlicher-kritischer Versuch. Theologische Studien und Kritiken 1903 III 377—459. Ši studija straipsnio autoriui buvusi, deja, nepasiekiama.

[4]) Čia cituojama pagal Hennecke, Apokryphen 67—73 (=graec A. Tischendorf'o). — Versija gr. B ir lot. Tischendorf'o, Evangelia apocrypha[2] 158—163 ir 164—180.

[5]) Evangelia apocrypha[2], ed. C. Tischendorf (Lips. 1876) 51—112 (Ps. Mt.).

[6]) T. p. 181—209 (Ev ar.). [7]) Cap. 11, 1. 2.

[8]) Gr. B. c. 10: κομίσαι ὕδωρ ἐκ τῆς πηγῆς; lat. c. 9: direxit eum mater ejus ad hauriendam aquam. Cumque venisset Jesus ad fontem vel ad puteum(!). Ps. Mt. c. 33: misit illum mater cum hydria ad fontem haurire aquam cum infantibus; Ev ar. c. 45: jusserat Maria... aquam ipsi ex puteo afferre. Ogi vad. Protoevangalium Jacobi kalba tik apie vandenį semiančią mergaitę (Syr., ed. A. Smith Lewis, Stud. Sin. XI [London 1902] 5: and she took a pitcher and went to fill it with water); taip pat graik. tekstas Tischendorf'o Evang. apocr.[2] c. XI: ἐξῆλθεν γεμίσαι ὕδωρ;

(minios) spūsty jis paklupo ir asotis susikūlė. Tad Jėzus nusivilko viršutinį savo drabužėlį, ištiesęs prisisėmė jį vandens ir parnešė savo motinai. Kadangi motina buvo mačiusi kas atsitiko, tai ji pabučiavo jį, ir matytuosius paslaptingus įvykius pasilaikė savy (savo atminty).

Paprastai manoma, šią tokių švelnių jausmų padiktuotą legendą esant kilus prie dideliai gražaus šulinio Nezarete, į kurį juk neabejotinai nesuskaitomą daugybę kartų Marija ir vaikelis Jėzus skubėdavo vandens parsinešti [1]. Tačiau ši legenda ten bus buvusi lokalizuota tik vėliau, o jos gimtinė yra kur kitur, būtent, ant Nilo krantų [2]. Tenai, būtent, Nilo deltoj buvo garbinamas H o r u s, vadinamas H a r p o k r a t e s, H a r p e-c h r o d (Horus vaikas), kaip gražutis vaikiukas su pirštuku (nykštutu) burnutėj ir su vaikiškomis plaukų garbanėlėmis ant smilkinių; jis buvo vienas mėgiamiausių legendų (sagų) ir meno motivų [3]. Šis Harpokrato garbinimas, gal būt, prisiderina prie B u s i r y įsigyvenusio vaizdo apie saulėdievio Horaus gimimą iš vegetacijos dievo Ozirio apvaisintos Izidės; su šiokiu prisistatymu derinasi žinia apie vaiką valdovą Harpokratą ant saulėdievio sosto Mendes'e [4]. Kaip vegetacijos dievo Ozirio sūnus, Harpokratas simbolizuoja kasmet iš nauja pakylančią ir atsijauninančią, visa išgaminančią ir apvaisinančią Nilo gyvybinę jėgą, ir todel atvaizdinamas su gausybės ragu, dažnai taip pat ir su puodo ar asočio pavidalo indu, iš kurio palaimingas gyvybės vanduo liejasi apvaisindamas ant motinos žemės [5]. Šis tat dieviškas vaikas su asočiu galėjo būt krikščionybės laikais išaiškinamas kaip vaikas Jėzus. Galimas daiktas, kad ąsočio stebuklas buvo pasakota jau apie Harpokratą; tačiau, rodosi, jog krikščioniškasis pasakojimas teikia tik naują išaiskinimą krikščionims jau nebesuprantamos Egipto dieviškojo vaiko emblemos.

Vandenį semiančio Jėzaus vaiko įdomus konkrastas yra (vad.) J o k u b o P r o t o e v a n g e l i j o s (Protoevangelium Jacobi, kilus apie 150 m. po Kr.) vandenį semianti Mergelė Marija, vėl atvaizduota pagal Harpokrato motiną I z i d ę, kuri, kaip žinoma, taip pat mielai buvo paveikslinama su Nilo vandenį išpilančiu ąsočiu [6]. Abiem atvejais kalbama visai bendrai apie vandes sėmimą, visai arčiau neužsimenant apie vandens vietą, kadangi legendos užnugary stovi tik s e m i a m a s i s i n d a s, bet ne v i e t a. Tiktai

---

H e n n e c k e, Apokr. S. 58, c. 11: und sie nahm den Krug und ging hinaus, Wasser zu schöpfen; priešingai jau P s M t. c. 9: dum Maria staret juxta f o n t e m, ut urecolum impleret. Ortodoksinis išdėstymas D e n a t i v i t a t e M a r i a e (T i s c h e n d o r f, Ev apocr. 113—121) c. IX visą versijės motivą išmeta ir turi raciją. Abiem atvejais tekstai teikia geriausią komentorių legendos išsiplėtojimui.

1) G. K l a m e t h, Die neutestamentlichen Lokaltraditionen Palaestinas I (=Neutestamentliche Abhandlungen V 1), Münster i. W. (1914) 28—30.

2) G. K l a m e t h, Zu den Marienquellen Palaestinas, Angelos I, Leipzig (1925) 131 tt.

3) A. E r m a n, Die ägyptische Religion, Berlin (1905) 224 t. — P a u l y - W i s s o w a Real-Encyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft VI,I, str. 'Ωρος sk. 2435 E tt. (toliau ši enciklopedija cituojama tik raidėmis RE).

4) RE VIII, 2444 E. Tarp kita, taip pat ir Bubasty garbinta dieviškas vaikas H a r p o k r a t e s-H e k e n u (RE VIII, 2496 E), o Denderoje su Harpokratu lygiomis buvo pastatytas A h i, H a t h o r'o sūnelis (RE IX, 2092, 2), Hermanty—tasai vaikas, kurį pagimdžiusi „Re'o motina“ (RE VIII, 2444 E); Tany resp. Denderoj kaip dieviškas vaikas buvo garbinamas taip pat H a r s o m p t u s (RE VIII, 2436 H).

5) Žiūrėk Harpokrato atvaizdą E r m a n'o Aegyptische Religion 225 p. (139 atv.).

6) Situla, cymbium; RE IX str. I s i s 2124.

kai apie pasakojimą buvo sužinota Palestinoj, tai sėmimo vieta buvo suderinta su Nazareto miesto vandens versme [1]).

Kita legenda pasakoja [2]): Sėjos metu vaikas (Jėzus) išėjo su savo tėvu (Juozapu), kadangi jis (Juozapas) norėjo pasisėt lauke javų. Tėvui besėjant, ir vaikas Jėzus pasėjo vieną grūdą. Ir kai nupjovė ir sugabeno į klojimą, tai jis (Juozapas) gavo šimtą kor'ų [3]) (grūdų), ir, sušaukęs visus kaimo beturčius, apdovanojo juos grūdais; patsai paėmė kas liko. O Jėzus tada buvo aštuonerių metų..

Patsai šio straipsnio autorius pirmiau manė šioje legendoje esant galima įmatyt, į Kristaus vaikystę perkeltą, įvaizdą apie Jėzų, kaip sėjiką (Mt. 13, 3 tt.) [4]). Bet įtikima, jog ir čia tenka manyt apie egiptišką prototipą,—apie Ozirio dirvos išdirbimą. Pagal Junker'į [5]), šiam tikslui dvejetas (juodų) jaučių pajungiami į tamariskinį (iš tamariško medžio padirbdintą) arklą; artojas apsivilkęs tam tikru drabužiu ir su raiščiu ant galvos. O sėjamus grūdus (miežius, sėmenis, špeltą) barsto vaikas su tipinga Harpokrato vaikiška garbana ant dešiniojo smilkinio. Ritualinį aktą lydi dvasininkas, skaitydamas tam tikrus (magiškus) posakius. Kaip sėja, taip paskui iškilmingai atliekama ir pjūtis. Choiak'o 12-ją d., kasmetinių Ozirio misterijų pradžioj, paskui prieš didžiosios žyniavimo deivės Izidės, Ozirio žmonos, akis sumaišoma 2 saiku miežių su 2 saikais smėlio ir 2½ saiko vandens, visa tai supilama į du pusindžiu, reiškiančiu Ozirį karalių-dievą ir į du pusindžiu, reiškiančiu Ozirį gamtos dievą; po 9 dienų (tas mišinys) palaistomas vandeniu, idant miežiai sudygtų bei suželtų ir tuo išreikštų Nilo purvan įleisto javų grūdelio atgijimą, t. y. apmirusios gamtos atgijimą. Kaip visa rodo. tasai sėjąs vaikas vaizduoja Horų-Harpokratą, pajaunintą Ozirį. Ir jo pasėtieji sėkliniai grūdai rodo į Ozirį, kuris taip pat atgulė į karstą, bet galingų Izidės kerų buvo prikeltas naujam gyvenimui. Regimai, sėjąs vaikas jėzus atvaizduotas pagal sėklas paberiantį Harpokratą, tai krikščioniškas kontrastas pagoniškam ritualui ir apeigai. Su tuo ranka rankon eina Ozirio dirvos Egipte perkreipimas į Viešpaties dirvą paliai Nazaretą ir Jerichą, kurioj Jėzus sėjęs savomis rankomis. Ir netgi daugiau: 6-jo šimtmečio Šventosios Žemės lankytojai žino, kad kas buvo gauta nuo šios dirvos (kviečių ir vyno) yra suvartojama šv. Komunijai; o tai jau yra tolesnė analogija su kulto reikalams suvartojimu Ozirio dirvoje išaugusių javų [6]).

Nuo šios legendos tuomet krinta šviesos taip pat ir ant kito artimiausiojo Hennecke's įdėto pasakojimo apie Jėzaus vaikystę [7]): Jėzaus tėvas buvo dailydė; jis dirbo arklus ir jungus. Štai kažkoks turtuolis užsako padirbdint jam lovą ir tt. — Žagrės ir jungai, pagal tai, kas aukščiau pasakyta, yra Ozirio šventnamio kulto įrankiai; Ozirio misterijose labai svarbų vaidmenį

---

[1]) Apie Izidės-Harpokrato bruožų perkėlimą Marijai-Jėzui ir legendos lokalizavimą Nazarete, žiūr. taip pat Klameth, Marienquellen Palaestinas 132--135.

[2]) Kindheitserzählung des Thomas c 12, 1, 2 (gr. B;—lot. c. 10; Ps. Mt. c. 34).

[3]) Kor'as tai byramųjų daiktų saikas=4 hl

[4]) Klameth, Lokaltraditionen Palaestinas 30—33.

[5]) H. Junker, Die Mysterien des Osiris, Semaine d'Ethnologie Religieuse III (Enghien 1923) 419 tt.

[6]) Plačiau apie tai Klameth, Lokaltraditionen k. v.

[7]) C. 13, 1, 2 (gr. B. c. 11; lot. c. 11; Ps. Mt. c. 37; Evar. 38, 39).

vaidina taip pat ir Ozirio kėščiai, jo numirusiojo lova. Pagal Junker'į[1]), Choiak'o 16 d. dvejetas kitų Ozirio (Sokario) pusindžių, pripildytų septyneto ingrediencijų, padedami ant auksinių, vieno masto ilgio, dviejų pėdų pločio ir priešakine dalimi į šiaurę nukreiptų kėščių, stovinčiųjų „kėščių patalpoj", kame, dievų saugojama, guli ir mumija iki Choiak'o 19 d. Kadangi Egipto krikščionių, bent koptų bažnyčios, tradicija ant kėščių gulinčiojo Ozirio vaizdą—tur būt, per egiptiškojo Juozapo (Gn. 50, 25) vardą—perkėlė mirštančiam Jėzaus globiamajam tėvui Juozapui, tai buvo pigu ir patį Juozapą priderint prie tų kulto įrankių, padarant jį, kaip dailydę, dirbusį tuos kulto įrankius—arklus, jungus ir kėščius[2]).

Hennecke 16-me skyriuje toliau pasakoja[3]): Juozapas išsiuntė savo sūnų Jokūbą pasirinkt malkų ir parsinešt namon, o su juo išėjo ir vaikutis (Jėzus). Jokūbui berenkant žabus, jam į ranką įkirto gyvatė; kadangi jį kankino skausmas,... priėjo prie jo Jėzus, papūtė įkąstą vietą, ir skausmas tuoj pasiliovė; o gyvatė persprogo, ir nuo to akimirkio Jokūbas paliko sveikas.

Čia nenoromis prisimeni epizodą iš Horaus jaunystės dienų. Kaip žinoma, Izidė su mažuoju Horum (Harpokratu) buvo nuo Set'o pabėgusi į delto, balas, į Chemnies salą, kame deivė Uto pavadavo Horui motiną, kol Izidė ieškojo savo vyro (Ozirio) lavono. Nors deivė Uto ir didžiausiai buvo Horų prižiūrėjusi, vis delto vieną kartą jam įkirto skorpionas ir jis kaip negyvas krito ant žemės. Į Izidės riksmą prisiartina dievas Thot'as ir Horų išbudina naujam gyvenimui[4]).

Ir čia peršasi spėjimas, kad kilti krikščionių legendai apie gyvatės įkirtimą davė akstino šis egiptiškas pasakojimas. Tačiau krikščioniškoji legenda vienu vykusiu redakcijos bruožu sugebėjo pažymėt, jog vaikas Jėzus tiek viršija vaiką Horų, kiek dangus žemę. Tuo tarpu kai skorpiono įkirstas Horus sukniumba kaip negyvas ir tegali būt atgaivintas Thot'o pagalba, Jėzus patsai pasireiškia kaip gyvačių tramdytojas ir gyvybės bei mirties viešpats.

Pagal Ermaną (l. c. 153), Horus-Harpokratas kartą ganė bandą ganykloje. Staiga gyvuliai persigando ir stovėjo nejudėdami, nes buvo pasirodę plėšrieji žvėrys. Tuomet Izidė ir Nephtys jam padirbdino amuletų: „Uždaromi nasrai liūtų, ir hyenų, ir visų ilgauodegių gyvulių, mintančių mėsa ir siurbiančių kraują, idant juos nubausti ir jiems ausis nudraskyti, apleist juos tamsa ir neduot jiems šviesos... kiekviename krašte šią naktį. Kelk, piktasis vilke... vilkis į pietus, šiaurę, vakarus, rytus; visas laukas yra tavo ir tu nuo jo nesulaikomas. Nekreipk savo akių į mane, kreipk savo akis į dykumų gyvulius. Nekreipk savo akių į mano kelią, kreipk savo akis į kitą".

Jei Horus-Harpokratas, Egipto dieviškas vaikas, amuletais ir magiškomis formulėmis kiekvieną piktą žvėrį galėjo padaryt nekenksmingą, vaikas Jėzus tai turėjo galėt savo vienu visagaliu žodžiu. Iš tikrųjų, panašūs stebuklų motivai pasakojimuose apie Jėzaus vaikystę pasirodo tą momentą, kai šv. Šeimyna pasišalina į Egiptą ir tuo būdu galėjo prasidėt egiptiški poveikiai.

[1]) Osirismysterien 422.

[2]) Gal būt pirminio vaizdo atskambio esama Tomo pasakojime, kame vienas turtuolis užsako Juozapui padirbbint „vieną tinkamą ir brangią lovą", arba Evar. c. 39, kame Jeruzalio valdovas liepia pašaukt Juozapą į rūmus ir jam paveda padirbdint sostą sulig jo sosto kėdės išmieromis (Ozīris kaip valdovas!).

[3]) Lot. c. 14; Ps. Mt. c, 41; Evar. 43.

[4]) Plačiau apie tai Erman, Aegypt. Religion 151—152; RE XIII 244 tt.

Kristus čia pirmučiausia įsakinėja siaubūnams (drakonams), buvusiems tąme urve, kuriame šv. Šeimyna prisiglaudžia (Ps. Mt. c. 18). „Bet vaikelis nulipo nuo motinos kelių, atsistojo prieš siaubūnus, o šie jam nusilenkė ir nuslinko šalin. Tuomet išsipildė, ką pranašavo pranašas Dovydas: «Garbinkit Viešpatį žemėje, jūs, siaubūnai, ir jūs, visos jūrių gelmės» (Ps. 148, 7). O vaikelis Jėzus nuėjo prieš juos ir įsakė jiems niekam nieko nedaryt. Tačiau Marija ir Juozapas labai bijojosi, kad siaubūnai vaiką gali suėst. Tuomet Jėzus jiedviem sakė: nesibijokite, kad aš esu vaikas. Aš visuomet esu buvęs tobulas žmogus ir dabar toks esu [1]; man turi būt jaukūs visi pasaulio gyviai".

„Taip pat prieš jį nusilenkė (pagal 19 sk.) liūtai su panteromis ir lydėjo ją (šv. Šeimyną) į tyrus. Kur tik ėjo Marija ir vaikelis Jėzus, ir jie ėjo priešais juos, rodė jiems kelią, leido žemyn savo galvas ir lenkėsi prieš Jėzų... O liūtai keliavo su jais drauge, ir su jaučiais, ir asilais ir kraulo gyvuliais, kurie jiems nešė reikalingus daiktus, nepaliesdami nė vieno galvijo, nors jie buvo drauge su vieni kitais; jie buvo jaukūs tarpe avių ir avinų, kuriuos (tie keleiviai) buvo atsivedę iš Judejos ir turėjo aplinkui save. Jie keliavo tarp vilkų ir nesibijojo, ir joks žvėris neįkando kito. Tuomet išsipildė, kas buvo pranašo išpranašauta: «Vilkai ganysis su ėriukais, liūtas su jaučiu drauge ės šiaudus» (Iz. 65, 15). O jie turėjo porą jaučių ir vieną vežimą, kuriuo jie vežėsi reikalingus daiktus, o liūtai rodė jiems kelią".

Lygiagretį pasakojimą teikia maloni legenda apie aštunmetį Jėzų (35, 36 sk.), patekusį į liūtų urvą netoliese Jericho, ant kelio į Jordoną; liūtukai su juo žaidžia ir glamonėjasi, o seniai liūtai Jėzų su pagarba sveikina ir paskui palydi per Jordoną.

Šios legendos apie gyvulius naivai-maldingu būdu nori pasirodyt kaip Senojo Įstatymo pranašysčių išsipildymas apie rojaus būklės sugrįžimą, kurio—tai rodo liūto, panteros, avelės ir ėriuko paminėjimas—aukščiausia viršūnė ta, kad bet kiekvienas „m a ž a s v a i k a s suvaldys visokius žvėris" (Iz. 11, 6). Šis posakis be jokių taikomas vaikui Jėzui ir tuo demonstruojama visiškai išsipildžiusi pranašystė. Tiktai gaila, kad Izaijas šiomis eilutėmis aprašo vien kupiną malonės pilnatį mesianizmo g a l i n ė j g a d y n ė j, bet anaiptol ne Kristaus įsikūnijimo laikus, ir todel taip pat ir Iz. 11, 6 paminėtojo, visokius žvėris suvaldančio, vaiko identifikavimas su Jėzum yra klaidingas. Tikrosios dalykų būklės uždengimas yra perdaug aiškus: mes čia turime ne paprastą Senojo Įstatymo pranašysčių išsipildymą, bet naivai-maldingos liaudies poezijos pabūklus, kurie, savo pirmąjį akstiną bus sėmę tikrai iš egiptiškųjų pasakojimų apie gyvulių keliones, kurios cirkulavo apie Horų-Harpokratą.

A r a b ų e v a n g e l i j o s 4-sis skyrius pasakoja: Adar'o mėnesį Jėzus, kaip koks karalius, surinko vaikus; jie patiesė savo drabužius ant žemės, o jis ant jų atsisėdo. Tuomet jie uždėjo jam ant galvos iš gėlių nupintą vainiką ir stojo prie jo šalies, kaip koki tarnai, stovintieji prie karaliaus šalies, iš dešinės ir iš kairės pusės. O kas ėjo keliu pro šalį, tąjį vaikai prievarta atitemdavo pas jį, sakydami: sustok ir pasveikink karalių, o paskui eik savais keliais!

---

[1]) Tikrai gnostiškas bruožas!

Čia galima nurodyt į Brugsch'o[1]) paminėtą jauno Horaus intronizaciją, buvusią švenčiamą Pachon'o mėnesy (pirmiau nuo kovo 17 d. iki balandžio 15 d.), ir taikintą į pavasario naktilygiu atsinaujinusia jėgą apsireiškiančią pavasario saulę ir tuo į saulės vaiko ats. saulės jaunuolio Harpokrato įlipimą į sostą. Jis buvo pasodinamas į auksinę sosto kėdę, po ko nuo 13-tos kovo iki balandžio 7 d. (Pachono 3—22 d.) įvykdavo tam tikrų ceremonijų, kuriose ypatingą vietą turėdavo Harpokrato apkarūnavimas, kaip kad jo papėdininkai žemėj, žemės karaliai, gaudavo karūnas pavasariniu naktilygiu, idant tuo lyg būtų nurodoma jų viešpatavimo pavasario pradžia. Aukščiau cituoto pasakojimo Jėzaus vainikas iš gėlių aiškintinas simboliškai arba pavasario saulės santykiais su išbujojančia gėlių puike; Jėzaus vainikavimas tuomet būtų kontrastas prie ką tik nurodytų, su Harpokrato intronizacija surištų papročių. Apystova, kad praeinančių žmonių pagarba išgaunama net prieš jų valią, leidžia padaryt išvedimą, kad čia būta kalbos apie egiptiškai Harpokrato šventei sąmoningai priešpastatytą pagerbimo aktą, krikščionišką vaiką atvaizduotu Jėzum berniuku, kuris įvykis paskui buvo atkeltas į Kristaus laikus. Sunkenybių randasi daugiausia del įvairių vainikavimo šventės datų: Harpokrato šventė įvyksta Pachone, Jėzaus vaiko— Adar'o mėnesy. Paprasčiausias išsprendimas tai būtų priimti, jog del gėlių ir žiedų puikės taip pavadintas žydų mėnesis Adar (gėlių mėnesis) [2]) yra įdėtas į legendą atsižvelgiant tiktai į tai, kas ten pasakojama.

Pagaliau, pasakojimai apie Jėzaus vaikystę[3]) praneša: „Vaikui Jėzui sulaukus penkerių metų, jis žaidė paliai vieną vandentekį, pratekantį vandenį rinko į griovius ir tuoj jį padarydavo gryną, vienu savo žodžiu jam įsakydamas". Tai ir šitam originalui galėjo eit taip pat vienas iš tų egiptiškų liaudies pasakojimų apie Harpokratą, dievišką vaiką, kurie pasakojimai praneša apie savo mylimuką visokių vaikėziškų ir vaikiškų dalykų, o tarp jų vis bet kokius magiškais žodžiais atsiektus kerus.

Taip pat prie to tiesioginai prisiderinanti legenda apie žvirblius[4]) savo pradžią bus turėjusi iš bet kokios Harpokrato istorijos: „Ir (Jėzus) išminkė molio, ir iš jo nulipdė dvyliką žvirblių. O tai buvo subatoj. Ten buvo ir daugiau kitų vaikų, kurie su juo žaidė ir tt."... Vienas žydas tuo pasipiktina, apskundžia Jėzų Juozapui, ir tas primena jam, kad esanti subata. „O Jėzus suplojo rankutėmis, šūktelėjo žvirbliams ir įsakė jiems: Lėkite sau! Ir paukščiai pakilo, ir čirkšdami nulėkė!" [5]).

Jei gr. B. 1 šias vaikiškas scenas nukelia į Nazaretą ir Jėzus vaikas „žaidžia šaly, kame vanduo teka", arba jei lot. versija 4, 1 pasakoja apie milžinišką lytų Nazarete, kurį Jėzus surinko cisternoje, arba jei pagal Ps. Mt. 26 trylikos metų Jėzus žaidžia ant Jordono krantų Galilejoj(!), tai čia tenka įžiūrėt tiktai vėlesnį, labai dirbtiną šių pasakojimų lokalizavimą Palestinoj.

1927. III. 27.

---

[1]) Religion und Mythologie der alten Aegypter (Leipzig 1891) 358, 367, 369, 387.

[2]) *Adar*=būti didžiam, puikiam, iškiliam.

[3]) Tomo kūdikystės pasakojimas c. 2, 1; gr. B· c. 2, 1; Ps. Mt. c. 26.

[4]) C. 2, 2—5; gr. B. c. 2; lot. C. 4, 2; Ps. Mt. c. 27; Evar. c. 36, 46.

[5]) Plg. su čia panašaus skonio parodančiu egiptišku pasakojimu pas Hennecke Handbuch 135.

Krikščionybė ir budizmas.

(Pirmasis supažindinimas su šiąja problema: kaip ji kilo, plėtojosi ir kaip ji šiandien stovi).

Par. Prof. Pr. Dovydaitis, Kaunas.

3. Rytų ir Vakarų santykiavimas senovėje ir jų savitarpio poveikis.

Prieš eidami kalbėt apie krikščionybės ir budizmo santykių klausimą, tarėmės reikiant įterpti dar skyrelį apie Rytų ir Vakarų susisiekimą ir galimąjį dvasinį poveikį apskritai vienų kitiems laikais prieš krikščionybę ir pirmaisiais krikščionijos amžiais. Kalbėdami apie Rytus, čia vyriausiai turėsime galvoj Indiją, budizmo kilmės šalį.

Kad tarp Rytų ir Vakarų tautų būta santykių jau senovėje, tai yra negalimas ginčyti istorijos faktas. Rods, iki Aleksandro Didžiojo (356—323) žygių tie santykiai nėra labai aiškūs, tačiau neabejotina, kad jau ir tuomet daugelis tradicijų, mitų, legendų, moralinių idejų ir k. slaptingais keliais bus keliavę nuo vienų tautų į kitas. Aleksandro žygiai atidarė santykius tiesiais keliais ir pradėta santykiaut ne tik prekybos ir diplomatijos dalykuose, bet taip pat dvasiniais ir moksliniais atžvilgiais.

Antai [1]), žinome, jog Aristotelis yra kalbėjęsis su vienu iš Damasko atvykusiu Azijos žydu, kuris buvo narys vienos sektos, išaugusios iš Indų filosofijos; žinome, kad Ptolemejus II Filadelfas (285—147), prie kurio buvo pabaigta graikiškai išverst Mozės Pentateuchas, ragino savo knygininką Epifaną išverst graikiškai taip pat ir šventąsias Indų knygas. Manoma betgi, kad to vertimo jis nebuvo atlikęs, kadangi Aleksandrijos filosofijoj jo nelikę jokių pėdsakų. Toliau, žinome, jog tasai budizmo Konstantinas, indų valdovas Açoka (259—223), tais pačiais laikais, atsivertėlio karščiu (atsivertė į budizmą apie 257 m.) dėjo didelių pastangų išplatint budizmą ir šalia Indijos, ypač graikų pasauly [2]). Jis paliko įkapojęs uolose parašų, liudijančių jų uolumą ir smulkiai aprašančių jo misijas ir pasiuntinybes. Viename šių monumentų jis išvardija penketą valdovų, savo amžininkų, kurių valstybėse jis paskleidęs Budos religiją, būtent: Syrijos valdovo Antiocho II (260/1—246/7) ir jo plačiose prijungtose teritorijose; Makedonijos valdovo Antigono Gonato (276—243); Egipto valdovo Ptolemejo Filadelfo; Kyrenos Mago ir Epiro Aleksandro (abu mirę apie 258). Tačiau iš tikrųjų šis pagyro tekstas nerodo, kad budizmas tuomet būtų pasiekęs toliau už tų graikų kolonijų, kurios siauručiu ruožu buvo nusidriekusios paliai Indiją, arba už pačios ryčiausios už Antiocho imperijos teritorijų.

Užkariaudamas šalis į šiaurės rytus nuo Indijos, Pendžabą, Baktrianą, budizmas galėjo leist savo spiečius ir jūrių keliais į pietinių vakarų kraštus.

---

[1]) Čia pirmoj eilėj sunaudojama M. Ribaud'o sutrauktoji medžiaga atatinkamame skyrely jo ilgesnio straipsnio „Le Bouddhisme et l'Évangile“ Revue Apologetique 15 Avril et 1er Mai 1926 (479—480 Nr.), ją papildant ir kitokia.

[2]) Plačiau apie Açoką dėsto puiki E. Hardy'o monografija: König Asoka (=Weltgeschichte in Karakterbildern) Mainz 1902.

Visai įtikima, kad laikais prieš krikščionybę didelės indų džonkos (toki kynietiški laivai), gabendamos į Egiptą brangiuosius rytų gaminius, atgabeno čion ir filosofinių bei religinių teorijų, kuriomis Tarpužemio pajūry mito dievotiškos ir teosofiškos sektos.

Šioks susisiekimas tarp Rytų ir Vakarų šiek tiek apsilpsta senųjų laikų galop, bet naujos gadynės pradžioj jo randame būta dar intensingesnio. Apie tai kalbėsime toliau. Pirmojo šimtmečio po Kr. istorikas Dionas Chrysostomas apie Aleksandriją kalba kaip apie tokį miestą, kuriame matai ir baktrus, ir skitus, ir persus, ir indus. Klementas Aleksandrietis (Str. I, 15) sako: „Ir tarp indų yra tokių, kurie laiko įsakymus Budos, jį garbina kaip vieną dievą del jo nepaprasto šventumo“. 3-me šimtmety skelbiama, kad „Bodda“ yra Mani'o pirmatakas, ir šios gadynės krikščionių tikėjimo išpažinimuose šis „Bodda“ yra anatematizuojamas kaip manicheizmo pirmatakas.

Jei tat Indija galėjo veikt Vakarus, tai M. Ribaud'o manymu, ne mažiau tikra, kad ir Vakarai spinduliavo Indijon savo idejas ir savo civilizaciją. Savitarpio poveikis negalįs būt abejojamas.

Antai, kai del žydų civilizacijos, tai esą pagrindo klausti, ar ji nepaveikė Indijos pasaulį nuo Vedų gadynės. Jau 19-me ar 18-me šimtmety prieš Kr., kaip tvirtina žydų istorininkas Juozas Flavius, gyvavo judri karavanų prekyba tarp Egipto, Arabijos, Europos krantų ir Indijos; jos keliai ėjo per tyrus, paliai Eufratą ir persų įlanka. Nesą negalima, kad Mozės Penkiaknygės, kilusios 17-me ar vėliausia 16-me šimtmety, buvo žinomos Indijoj tą gadynę, kai kūrėsi Rig-Vedos himnai, kilę iš 15—14-jo šimtmečių pr. Kr.

Toliau, yra žinoma, kad 11-jo šimtmečio galop ir didesniąja 10-jo šimtm. dalimi, Salamonas įkūrė tyruose Tadmor'o miestą, vėliau pavadintą Palmyra, idant karavanai, kurie turėdavo tuos tyrus pereit eidami iš Palestinos į Eufratą, turėtų apsaugą nuo plėšikų ir atsilsėję galėtų eit toliau į rytus. Vėliau, Salamonas, kad palengvintų susisiekimą su Ofiro šalimi, apimančia pajūrį nuo Indo upės žiočių iki Cambay'o, pastatydino Akabos įlankoj uostą, iš kurio išplaukdavo jo laivai drauge su tyriečių laivais. Salamono papėdininkai per pustrečio šimto metų taip pat palaikė pradėtuosius santykius. Ogi 9-me šimtmety Izraeliaus tautoj pasireiškė pranašai Elijas, Elizas, Jonas, Ozejas, Amosas, kurių kilnios sąvokos apie Dievą taip pat galėjo pasiekt iki Indo ir Gango krantų.

Dar vėliau, 6-me šimtmety, įvyksta žydų išsklaidymas po visą plačią Nabuchodonosor'o imperiją, iš kur, reikia manyt, žydai pasklido ir už jos ribų iki Indijos, ir, gal būt, Kinijos. Ar ši babiloniškoji žydų nelaisvė negalėjo prisidėt nunešt į tolimuosius rytus ir žydų monoteizmą su jų šventosiomis knygomis, kurias tuo metu jie jau turėjo, k. a., Mozės Penkiaknyges, Jobo, Teisėjų, Karalių knygas, Dovydo psalmes, Salamono knygas, Izaijos ir mažesniųjų pranašų, taip pat ir dar naujas Jeremijos, Danieliaus ir Ezekieliaus knygas? Ši transcendentiška literatūra, su kuria nebuvo turėjusios ko palygint kitos tautos savoj religinėj literatūroj, galėjo propaguot ne tik žydų mokslą, bet ir jų institucijas bei tradicijas.

O Rytuose, kaip tik šią gadynę (6 šimtm.), aure, ir Lao-Tse išdirba savąjį Tao (kinietiškos filosofijos „Logos“) mokslą, ir Konfucius kompiliuoja kinų klasikus, ir Zarathustra reformuoja senobinį magizmą, ir

Vedų himnuose iškyla vieno Dievo, nematerialinio ir amžinojo, visako priežasties ideja, ir Manu įstatymų pasireiškia pirmieji bruožai, ir Buda skelbia savo mokslą Benarese. Ar nėra čia tampraus ryšio tarp žydų išsklaidymo ir šiojo tokio Azijos dvasinio pasaulio aukštyn pašokėjimo? Iš tikrųjų, šiuo klausimu vertėtų susidomėti daugiau, negu kaip kad iki šiol. Gal būt, tatai ir išaiškintų kai kuriuos panašumus tarp Senojo Įstatymo knygų ir ir Indų knygų, kai kuriuos bendrus įstatymus Mozės ir Manu kodeksuose. O nuo Aleksandro žygio Indo pakrantėmis platinosi indiška-graikiška civilizacija ir Indijos šiauraryčiuose. Paskui ją dar palaikė Menandras (150 m. pr. Kr.), sudarydamas savo indišką-graikišką valstybę. Tasai kunigaikštis, drauge graikas ir indas, sukūrė graikišką-būdistišką civilizaciją, kuri graikų mintis ir meną išnešiojo iki rytinės Azijos ribų. O nuo krikščioniškosios gadynės pradžios Indiją su Azija pasiekia ir krikščionybė. Tuo būdu, gal būt, tektų aiškint ir kai kuriuos krikščionybės panašumus su budizmu. Šio dalyko žiūrėsime paskiau, o šiuo tarpu arčiau dirstelkime į tą nepaprastai judrų santykiavimą Vakarų su Rytais pirmajame mūsų eros amžiuj.

Prof. Bruders[1]) piešia tokį anos gadynės santykiavimo vaizdą: „Prieš atidarant Sueco kanalą, jūrėse ir pakrante tarp Egipto ir Indijos niekuomet nebuvo tokio judraus gyvenimo, kaip pirmojo krikščionijos šimtmečio vidury. Lėbaujančioji Roma reikalavo brangiųjų Indijos ir tolimosios Azijos gaminių. Kas met dideli laivynai, pasatinių vėjų varomi, plaukė į, laikomą pasakiškai turtingą, stebuklingą šalį. Iš tų laikų turime smulkiai aprašytus krantus, uostus ir gaminius visų šalių aplink Indijos jūres. Pirklių vyriausias siekinys tai buvo pietinė Indija, prieskonių, tauriųjų akmenų ir perlų šalis. Tiesiog plaukiant, iš Raudonųjų jūrių pradžios ją galima buvo pasiekti per 40 dienų. Kaip rodo naujausio laiko radiniai, ten būta didelėj apyvartoj romėnų auksinių ir sidabrinių pinigų. O kadangi aptikta ir smulkiųjų pinigų, kuriais galėjo naudotis kasdieniams reikalams Romos pavaldiniai, tai išrodo esant kaip tikra, jog pietinės Indijos vyriausiose prekybos vietose būta kolonijų Romos piliečių, pirmiausia syrų ir egiptėnų, kurių rankose buvo prekyba su Rytais. Muziry prie Malabaro kranto, vyriausioje laivų susitikimo vietoj rytiniuose vandenyse, stovėta Augusto šventnamio. Negali būt abejojimo, kad tose kolonijose gyventa ir žydų. Nes juk izraelio sūnūs Syrijoj ir Egipte sudarė stiprią gyventojų dalį, o pamėga prekyboj jiems buvo įgimta. Šalia Malabaro, kaipo prekybos židinys, duodasi įrodoma buvus šiaurvakarių ribos šalis. Tai buvo išgarsėjusi Gandhara, apimanti Panjabo (sk. Pendžabo) ir Afganistano dalis, kame tuo laiku prasidėjo budizme Mahayanos kryptis[2]), vaizdavusi Budą paveikslais ir garbinusi jį kaip Dievą. Gandhara buvo praeinama šalis kinietiškam šilkui, kuris buvo sudirbamas Syrijos verpyklose. Taip pat ir čia reikia imt tikrai buvus Romos piliečių kolonijų. Naujuoju laiku iškastieji paveikslai rodo čia būta stipraus Romos kosmopolitiško meno poveikio, iš ko galima daryt išvadų čia veikus menininkus iš vakarų".

Taip tat paskutiniais laikais daug geriau negu pirmiau pažinta Indija ir jos judrūs prekybiniai bei kultūriniai santykiai su Vakarais pirmąjį krikščio-

[1]) Theologie und Glaube, XVIII (1926) 521 t.
[2]) Žiūr. Soter'o III (1926) 101 pusl. pastaba.

niškos gadynės šimtmetį. Ir dar daugiau. Mūsų eros 1-jo šimtmečio galop Romos valstybė buvo susisiekusi net su Kinų valstybe, ir šiandie atsekami to susisiekimo svarbiausieji keliai. „Antikinis pasaulio susisiekimas niekuomet nebuvo taip aukštai pakilęs, kaip galop 1-jo šimtmečio po Kr.“,—tokiais žodžiais pradeda savo darbą vienas iš naujausių šios srities tyrinėtojų [1]).

Todel tat nuo keleto dešimtmečių naujoj šviesoj pradeda rodytis ir šv. Tomo (apaštalo) Indijoj apaštalavimo problema. Seniausią žinią apie tai iki šiol teikė 3-jo šimtmečio pradžioj Edesoje sustatyti vad. Tomo aktai. Juose pasakojama apie šv. Tomo kelionę pas indų valdovą Gundafarą, ir apie šv. Tomo kankinio mirtį kito valdovo šaly. Nuo to laiko, kai buvo išmokta istoriškai-kritiškai ištyrinėt senąsias legendas, šie Tomo aktai tyrinėtojams išrodė esąs perdaug aiškus gnostikų fantazijos produktas be jokio istoriško branduolio. Tuo tarpu paskutiniaisiais laikais iškelti aikštėn toki susiderinimai tarp tos gadynės istorijos faktų ir Tomo aktų suteikiamų žinių, kuriuos tegalima išaiškint ne kitaip, kaip tik prileidžiant tąjį syrišką literatūros dokumentą turint istorijos branduolį.

Antai, Tomo aktai riša šv. Tomo apaštalavimą su indų valdovu Gundafaru. Tai yra vienintelis dokumentas visoj Rytų ir Vakarų literatūroj, kuriame įrašytas šis partiškas vardas ir nuostabiu būdu partas padaromas indų valdovu. Ir indų padavimuose šiokio vardo nesuminėta. Tuo tarpu naujieji senų pinigų radiniai ir vienas iškastas votivinis parašas nepriekaištingai nustatė partą Gundafarą buvus Gandaros valdovą ir šv. Tomo amžininką. Gundafarui mirus, veikiai jo šalį užplūdo skitai. Prekybiniai ir kultūriniai santykiai su Vakarais nutrūko ir net valdovo vardas buvo užmirštas.

„Šv. Tomo misijų kelionė į pietinę Indiją ar Gandarą daugiausiai keliaujamu keliu per Raudonąsias jūres, arba per Persų įlanką, arba sausuma gerai žinomais, išmėgintais karavanų keliais vargu būtų buvusi surišta su daugiau sunkenybių, kaip šv. Pauliaus kelionės. Egiptiečių ir syrų akiraty Indija buvo beveik tokiam pat toly, kaip Italija. Galima matyt, jog apie ten (Indijoj) esamus syrus, egiptiečius ir žydus apaštalas sužinojo iš pirklių“ (Bruders, t. p.).

Negalėdami plačiau leistis į šią įdomią problemą [2]), turime konstatuoti, jog kalbamąją gadynę krikščionių misionieriavimas tuose budizmo kraštuose buvo neabejotinas. Antai, ir Eusebius savo Bažnyčios istorijoj praneša, kad šv. Pantenas skelbęs Evangeliją iki Indijos, kame jis radęs tikinčiųjų, turėjusių šv. Mato hebraiškai parašytą evangeliją, kuriuos buvęs apkrikštijęs šv. Baltramiejus. Katalikų apaštalavimo pėdsakų žymu iki Ceylono (522), Malabare ir Callianoj. Pendžabe, netoliese Pešaver'o, Jamalgrio budistiškų

---

[1]) A. Hermann, Die Verkehrswege zwischen China, Indien und Rom um 100 nach Chr. Geb. Originalkarte in Zweifachenfarbendruck mit Erläuterndem Text. Leipzig 1922 (=Veröffentlichungen des Forschungsinstituts für vergleichende Religionsgeschichte an der Universität Leipzig, herausg. von Prof Dr. Hans Haas, Nr. 7).

[2]) Skaityk apie tai puikų, naujausią, kritišką A. Väth'o S. J. studiją: „Der hl. Thomas, der Apostel Indiens“. (2 Aufl. Aachen 1925, Xaverius Verlagsbuchhandlung). Trumpai apie šią problemą referuoja H. Bruders S. J. straipsnely: „Das indische Apostolat der hl. Thomas. Theologie und Glaube, XVIII (1926) 521—525, iš kurio paimtos ir šios žinios. Apie Rytų su Vakarais susisiekimus taip pat plačiai rašo, kaipo tuo suinteresuoti, Eysingos ir Edmunds'o veikalai (apie juos žiūrėk toliau).

vienuolynų griuvėsiuose, matyt ant sienų iškapotos scenos iš Kristaus gyvenimo, k. a., Jėzaus gimimas, Jėzus vaikas moko Jeruzalio bažnyčioj, nusidėjėlė moteris prieš Jėzų. Tai vis pėdsakai siekiantieji senovėn iki 5-jo šimtm., tos gadynės, kuomet šiuose kraštuose būta daugelio įžymių vyskupiškų buveinių.

Krikščionybė, ypač syrų-persų Bažnyčios, buvo nunešta net į Kinus. Jos pėdsakų aptikta visoj centrinėj Azijoj nestorionizmo pavidalu, kuriam ji pasidavė 5-me šimtmety. Apie 635 m. nestorionizmas buvo pasiekęs Kinų sostinę, kaip liudija išgarsėjęs Si-ngan-fou monumentas, o 7-jo šimtm. galop ten buvę 200 vyskupų, patriarko Ktesifono vadyboj. „Nėra neįtikima, kad Tibeto budizmas, kurio ritualas rodo tiek analogijos su katalikybės ritualu ir kuris gimė 5-jo šimtmečio galop, turimus savo bendruosius bruožus su krikščionybe ėmėsi iš tuomet Kinuose klestėjusių nestorioniškų bažnyčių. Yra juk žinoma aiški budizmo tendencija priimt savęsp eilę elementų iš kitų religijų, kuriuos jis pasitiko ant kelio“ (M. Ribaud).

Taigi matome, kad pirmaisiais mūsų eros amžiais krikščionybės toli nueita į Rytus. Ar ir kiek Kristaus laikais Vakaruose žinota ir apie budizmą, netaip aišku. Visi mūsų turimi dokumentai, kurie nori įrodyt budizmą Vakaruose buvus žinomą, yra vėlybesni už mūsiškes evangelijas. Prieškrikščioniškoj graikų ir egiptiečių literatūroj apie budizmą visiškai neužsimenama. Ir iš visa nėra jokio įrodymo budizmą buvus Palestinoj tuo metu, kai formavosi krikščionių Naujojo Įstatymo knygos. Kai kas manė esenus buvus budistais, kadangi jų moksle ir praktikose būta panašių bruožų su budizmu. Tačiau tie keletas tolimų panašumų išaiškinami ir be jokio tiesioginio poveikio.

M. Ribaud'as máno budizmo poveikį Vakarams galėjus eit trejopu būdu: 1) arba per pačias budistiškas „sutras“ [1]), kurios buvo Vakaruose skleidžiamos ir veikė tiesioginai ar netiesioginai; 2) arba plintant pasakojimams apie Budos gyvenimą ir jo mokslo aidams, kurie tarptautinių susisiekimų keliais buvo pasiekę Egiptą, Graikiją, Palestiną; 3) arba, pagaliau, senais mitais, legendomis ar moralinėmis temomis, einančiomis nuo žmonijos pradžių ir lygiai paveikusiomis ir budizmą, ir krikščionybę. — Iš šių trejeto alternativų, dvi pirmosios yra neįrodomos. „Paskutinioji galinti turėt kiek tiek pateisinimo, ir tik labai mažam atvejų skaičiui, kuris nekeičia mūsiškių evangelijų teksto nei substancijos, nei originalumo. Šiokį išvedimą užsideda kiekvienas nešališkas protas, kuris savo lyginamose studijose laikosi sveiko metodo taisyklių“. Iš tikrųjų, kaip tuoj pamatysim, blaivėjant metodui, blaivėjo ir gautieji rezultatai.

4. Krikščionybės ir budizmo santykių sprendimas naujųjų laikų moksle.

Tie naujųjų laikų lyginamosios religijos istorijos ir rimtesni atstovai, ir diletantai, kurie krikščionybės kilmę ir plėtojimąsi norėjo išaiškint iš tos gadynės religinės aplinkumos nuomonių bei reiškimosi formų, taigi, kurie tarojo Kristaus religiją esant sinkretistinį padarą iš judeistiškų, orientalistiškų-persiškų-babiloniškų religinių pažiūrų, nepaliovė krikščionybės išvedžioję ir

[1]) Sutras — trumpi ritualinių ir panašių įsakymų raštai; tai yra viena Vedų literatūros rūšis turinio atžvilgiu.

iš budizmo nuo to laiko, kai tik atsistojo ant kojų sanskrito kalbotyra ir kai tik buvo Europos kalbomis paskelbti indų ir budizmo šventieji raštai. Ypatingą vaidmenį čia vaidino kai kurie pasakojimai iš Budos gyvenimo, daugiau ar mažiau panašūs su kai kuriais evangelijų aprašytais epizodais, tie vadinamieji „paraleliniai tekstai". Šiaip ar taip, tyrinėjimas Naujojo Įstatymo raštų santykio su budizmo literatiniais dokumentais šiandien yra išaugęs į atskirą didžiulį religijos istorijos medį, apie kurio iškerojimą gali duot supratimo prof. H. Haas'o surinktoji tuo klausimu bibliografija, kurioj, anaiptol nepretenduojant būti pilna, tačiau ant puspenktos dešimties puslapių yra sužymėta bent 1000 raštų—veikalų ir straipsnių [1]). Berods, jau iš anksto seka pastebėti, jog iš rimtų tyrinėtojų tik nedidelis skaičius laikydavosi nuomonės apie artimesnius šių dviejų religijų formų santykius. „Juto, kad šiame lauke nebus galima prisirinkt daug laurų, ir todel jis (tas laukas) paliko tik daugiau visiškų ar pusiau diletantų knibždynas" (Koppers).

Krikščionybės ir budizmo santykių sprendimo istorijoj naujaisiais laikais būta keleto etapų. Pirmąjį etapą būdina, anot Koppers'o, ne tik visiškas diletantizmas, bet ir „plumper Schwindel". Mat, kadangi jau prie sakytojo klausimo eita su jau iš anksto turimu nusistatymu, kad pasenusi, atgyvenusi krikščionybės religija tėra aukštesnės indų religijos, budizmo, pamėgždžiojimas, nevykusi kopija, išsigimus atauga ir p., o tam įrodyti neturėta jokių dokumentu, tai reikėjo toki dokumentai... sugalvot, arba, kitaip sakant, „aptikt". Vieną kitą bent įžymesnių tokių „aptikėjų?" čia pirmiausia ir paminėsime.

Pirmuoju tokių „aptikėjų" eilėj galėtume pastatyt prancūzą Louis Jacolliot'ą su jo veikalu „La Bible dans l' Inde. Vie de Jésus Christna" [2]). Šiojo „švindlerio" manymu, Jėzus nuo 12 iki 30 m. amžiaus mokėsi Egipte ir Indijoj. Šią pažiūrą paskui pasisavino ir Subhadra Bhikshu (Frdr. Zimmermann'o slapyvardė) savo būdistiškame katekizme [3]). Nors didelio specialisto prof. Kern'o paliudijimu, Jacolliot'o pagaminti raštai parodė jį nemokėjus net indų kalbos [4]), tai betgi dar ir šio šimtmečio pradžioj jis susilaukė gerbėjo, kuris „L. Jacolliot'o indiškas studijas" panaudojo naujam elaboratui. Toksai yra Th. J. Plangė, kuris krikščionybę laiko esant budizmu, budistiškų vienuolių parneštų į Romą, ir čia prisidėjusiu prie taip pat plačiai pasklidusios Krišnos religijos [5]). Įvairiais keliais iš Indijos krikščio-

---

[1]) Bibliographie zur Frage nach den Wechselbeziehungen zwischen Buddhismus und Christentum. Leipzig 1922 (=Veröffentlichungen des Forschunginstituts etc. Nr. 6); taip pat eina ir priedu prie H. Haas'o veikalo „Das Scherflein der Witwe und seine Entsprechung im Tripitaka" (Leipzig 1922; tos pačios serijos Nr. 5).

[2]) Paris 1869, [2]1881; angliškas vertimas, London 1870. — Kitas Jacolliot'o veikalas: Christna et le Christ[3]. Paris 1874.

[3]) Buddhistischer Katechismus. Zur Einführung in die Lehre des Buddha Gotamo. Leipzig 1908, 8—11 Taus (1 leid. 1888).

[4]) G. A. van den Bergh van Eysingos žodžiai Deutsche Literaturzeitung 1909. 530—531. Eysinga čia pat dar primena, ką apie tą „švindlerį" (Jacolliot'ą) parodo Revue de Linguistique XXI (1888) 76 ss.

[5]) Christus—ein Inder? Versuch einer Enstehungsgeschichte des Christentums unter Benutzung der indischen Studien Louis Jacolliots. Stuttgart, 1906 ([2]1908). Žiūr. van Eysingos recenziją DLZ 1909, 530—531.

nybę vedė ir L. Büchner'is[1]), ir Hilgenfeld'as[2]), ir Eitel'is[3]), ir E. Burnouf'as[4]), ir E. v. Busen'as[5]), ir A. Lilie[6]). Bet visus buvo pralenkęs Rusijos žydas Nicolas Notovitch su savo raštu „La vie inconnue de Jésus-Christ" [7]). Tai buvo pirmos rūšies sensacija, kai Notovičius paskelbė apie pali'o(!) kalba parašytą „Jėzaus Gyvenimą", kurį jis sakėsi aptikęs viename Tibeto vienuolyne. — Pasirodo, kad šios rūšies „antys" dar ir šiandien kai kur laksto. Aure, nesenai, bene pernai metais, „Daily Telegraph" iš New-Yorko buvo paleidęs žinią, kad profesorius Roerich'as, kuris vadovauja Amerikos ekspedicijai per neištirtą Aziją, Nemies vienuolyne(?) Tibete radęs mažiausia 1500 metų senumo rankraščius... Tai čia tur būt tie, jau Natovičiaus minėti, rankraščiai, kurie iš Indijos per Nepalį buvę atgabenti į Tibetą ir dabar esą Lhasoje, o jų tibetiškos kopijos esančios Himies vienuolyne (Ladak)[8]).

Pagal šiuos tat rankraščius kaž koks Issa (Jėzus) iš Judejos, turėdamas 13 metų amžiaus, pametęs savo gimdytojus ir su Jeruzalio pirkliais slapta iškeliavęs į Indiją, tenai studijavęs ir skelbęs didžiojo Budos mokslą. Savo amžiaus 29-siais metais tačiau, kadangi del savo pažiūrų apie Dievo esmę ir visų žmonių lygybę prieš Dievą buvo susikivirčijęs su indų kunigais, grįžęs Palestinon. Čia Issą nuteisęs mirt Jeruzalio valdytojas Pilatus. — Ir teologai (įvairių konfesijų), ir filologai, ir istorininkai veikiai demaskavo Notovičių kaip falsifikatorių[9]), ir visa sensacija baigėsi.

Į ramesnes ir moksliškesnes vėžes visą iškilusį klausimą įvedė savo veikalais buvusis Leipcigo universiteto filosofijos profesorius Rudolfas Seydel'is"[10]). Jis tarojo ir įrodinėjo, kad Naujasis Įstatymas literatišku

---

[1]) Über Darwins Theorie, 186?; Christentum und Buddhismus, Zukunft, Bd. 9 (1894) 208—215; plg. t. p. Bd. 14 (1899) 171—175.

[2]) Der Essäismus und Jesus. Zeitschrift für wissenschaftlische Theologie 1867, 97—111.

[3]) Buddhism, its historical, theoretical and popular aspects. Three lectures. London 1871, [3]1884.

[4]) Le Bouddhisme en Occident. Revue des deux Mondes 1888, juillet 340—372; plg. taip pat Revue de l'Histoire des Religions XVIII, 106.

[5]) The Angel-Messiah of Buddhists. Essenes and Christians. London, 1880.

[6]) Budha and Early Buddhism. London 1881, New-York 1882; The popular Life of Buddha, London 1883; Buddhisme in Christendom. Jesus, the Essene. London 1885; The influence of Buddhism on primitive Christianity, London 1893; naujas daug padidintas leidimas, London 1909.

[7]) 2 ed. Paris 1894; vokiškas vertimas: Die Lücke im Leben Jesu Stuttgart 1894; angliškas: The unknown Life of Christ. London 1895.

[8]) J. Aufhauser, Buddha und Jesus in ihren Parallelentexten, Bonn, 1926, 2 (=Kleine Texte von H. Lietzmann, 147 Nr.).

[9]) Iš daugelio paminėsime keletą: J. A. Douglas and F. M. Müller, Nineteenth Century 39, 667—678; L. Emery, Gazette de Lausanne 1894, 8, V (atsp. Revue intern. de theologie II, 571 ss.); H. Holtzmann, Deutsche Literaturzeitung 36, 1124—26; plg. taip pat Theol. Jahresbericht 14, 140; Moser, Katholik 74 (1894) 563—566; Löschhorn, Mitt aus d. hist. Litt. 22, 392—395; F. Max Müller, Nineteenth Century 36, 515—522; Nöldeke, Nation (priedas) 11, 485 t.; E. Preuschen, Christlische Welt 8, 481—484; plg 654 ir 1086; Deutsche Revue 19, 124 t.; A. Wabnitz, Revue de theologie (Montauban) 1894 mai; Ch. A. Witz, Keine Lücke im Leben Jesu. Autwort auf die Schrift von Nik. Notowitsch: Die Lücke im Leben Jesu. Wien 1895 (atskira monografija).

[10]) Das Evangelium von Jesu in seinen Verhältnissen zu Buddha-Sage und Buddha-Lehre. Mit fortlaufender Rücksicht auf andere Religionskreise untersucht. Leipzig 1882; Buddha und

atžvilgiu tiesioginai priklauso nuo budizmo raštų. Tą priklausomumą jis taip konstruavo: budizmo literatūroje būta poetiško Budos gyvenimo aprašymo sanskrito kalba; tas aprašymas savo pagrindu buvęs panašiausias į Abhinishkramana Sutra, ir dabar yra dingęs; nuo jo tat literatišku atžvilgiu priklausė taip pat poetiška apokaliptiška, ir taip pat dingusi krikščioniška pirminė evangelija; ši tat budistiškai nudažyta pirminė krikščionių evangelija, greta kitų versmių, ir buvęs tas paveikslas bei literatiška versmė mūsiškėms dabartinėms evangelijoms, ypač Mato ir Luko...[1]).

Bet senai yra įžiūrėta, jog ir šioks Seydel'io galvojimas neturi pagrindo. Toki specialistai iš jo pirmųjų kritikų, kaip H. Oldenberg[2]), E. Hardy[3]), J. E. Carpenter[4]) visi vienodai manė, kad jo tezė neįrodyta. Seydel'io (su Bunsenu ir Lillie'u) paklaidas nagrinėja ypač ir Vašingtono katalikų universiteto prof. kun. Ch. F. Aiken'o (pernai pasimiręs) rimtas veikalas[5]), kuriame visi klaidingieji argumentai prieš evangelijų originalumą suvedami į trejetą grupių, būtent: perdėjimai, anachronizmai ir fikcijos. Šiaip ar taip „Seydel'io hipotezės apie budistiškai nudažytą krikščionišką Evangeliją, kurią greta kitų versmių būtų naudoję kanoniškų evangelijų autoriai“ (R. Garbe), šiandien taip pat niekas nebepalaiko.

Trečiasis krikščionybės ir budizmo santykių problemos etapas atitenka jau 20-jam šimtmečiui; jam atstovauja savo veikalais, vyriausiai, G. A. van den Bergh van Eysinga[6]), A. J. Edmunds[7]) ir R. Garbe[8]).

Christus. Nord und Süd. Bd. 27, 1883, 195—214, atskirai: Deutsche Bücherei 33, Breslau 1884; pagaliau su papildymais pakartota rinkiny: Religion und Wissenschaft, Breslau 1887, 351—377; Die Buddha-Legende und das Leben Jesu nach den Evangelien. Erneute Prüfung ihres gegenseitigen Verhältnisses. Leipzig 1884; 2-sis leidimas Weimar 1897; Vom Christentum Christi. Vier Vorträge, Berlin 1889.

[1]) Ilgiau prie Seydel'io sustoja van Eysinga 10 ir t. žemiau cituojamojo jo veikalo

[2]) Theol gische Literaturzeitung, 1882, 115—419; 1884, 185--189.

[3]) Der Buddhismus, 7-sis skyrius.

[4]) Modern Review 1882 july 620 ss.

[5]) The Dhamma of Gotama the Buddha, and the Gospel of Jesus the Christ. A critical inquiry into the alleged relations of Buddhism with primitive Christianity, Boston 1900; prancūziškas vertimas: Bouddhisme et Christianisme. Trad. par L. Collin. Paris 1903.

[6]) Indische invloeden op oude Christelijke verhalen (Proefschrift). Leiden 1901; vokiškas leidimas: Indische Einflüsse auf evangelische Erzählungen. Mit einem Nachwort von Prof. Dr. Ernst Kuhn. Göttingen 1904, [2]1909 (=Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testamentes hrsgb. von W. Bousset u. H Gunkel, 4. Heft). — Eysingai pritaria R. O. Franke recenzuodamas jo darbą savaitrašty Deutsche Literaturzeitung 1901, 2757—2767 ir R. Pischel — ten pat (DLZ) 1904, 2937—2941.

[7]) Jo didžiausiojo veikalo paskiausias ir pilniausias išleidimas (4-sis; prieš išleisdamas 5-jį, autorius pasimirė) eina tokia antrašte: Buddhist and Christian Gospels, now first compared from the originals: Being „Gospels parallels from Pali texts“, reprinted with additions by Albert J. Edmunds, M. A. Fourth edition (1908—1909) being the Tokyo edition revised and enlarged, with Postscripts, 1912 and 1914. Edited with English notes on Chinese versions dating from the early Christian centuries by Masaharu Anesaki, Litt. D., Profesor of Religious Science in the Imperial University of Tokyo and Professor of Japanese Literature and Life in Harvard University. In two volumes. Philadelphia, Innes and Sons 1914. 323 ir 325 pusl. Apie kitus šio stambiausiojo veikalo išleidimus, jo recenzijas ir kitus straipsnius žiūr. H. Haas'o bibliografijoj.

[8]) Indien und das Christentum. Eine Untersuchung der religionsgeschichtlichen Zusammenhänge. Tübingen 1914, ir eilė straipsnių vokiečių ir anglų kalba, kurie visi surašyti Haas'o bibliografijoj.

Einant šiųjų tyrinėtojų pažiūra, panašumai budizme ir krikščionybėje reikią aiškinti iš liaudyje cirkulavusių iš lūpų į lūpas paduodamų tradicijų, o taip pat iš bendrųjų tos gadynės dvasios srovių, apsikeičiant Rytų ir Vakarų idejoms, kaip tatai buvo vykę nuo Aleksandro Didžiojo žygio iki Indų ir įkūrimo graikų-baktrų ir graikų-indų valstybių.

Ir Eysinga, ir Garbė sutinka pirmiausia tuo atžvilgiu, kad tariamųjų Naujojo Įstatymo paralelių skaičių su budistiškais tekstais juodu stipriai sumažina: tuo tarpu kai Seydel'is, antai, tokių paralelių pririnko per penketą dešimčių, Eysinga tokių paralelių, kurių susiderinimas su indų legendomis jam ypač krintąs akysen (Indische Einflüsse 28) suranda tik apie vieną dešimtį, o Garbė ir šį skaičių sumažina dar per pusę, netiesioginį Naujojo Įstatymo raštų nuo budizmo priklausomumą įmatydamas tiktai šiame ketverte pasakojimų-pranešimų: 1) apie senelį Simeoną ir asketą Asitą, 2) apie gundymą, 3) apie stebuklingą žmonių pavalgydinimą ir 4) apie Petro vaikščiojimą ant jūrių.

Rods, Edmunds yra sunumeravęs net per šimtą (102) analoginių vietų, betgi jų „tūla yra atvilkta už plaukų" (Garbe, Indien 16). Kadangi šis amerikiečio Edmunds'o ir japono Anesaki'o bendromis jėgomis gamintas veikalas, be abejonės, šiuo tarpu yra patsai pilniausias arsenalas, iš kurio imasi ginklus budistiško krikščionybei poveikio šalininkai (ne del ko kito taip veikiai yra išėję jo ketvertas leidimų), tai suteiksime apie jį nuomonę tokio specialisto, kaip H. Oldenberg'as. Iš 102 sugretinimų budizmo ir krikšionybės tekstų, Oldenbergas kritiškai panagrinėja tik pirmąjį ir antrąjį. Pirmoji paralelė pavadinta „Supernatural birth"; čia lyginama Lk. I, 35 su viena vieta iš Majjhima Nikaya (38). Parodęs, tarp kita ko, kad Edmuns visai nežino, kas paskiausių laikų diskusijose buvo nustatyta del *gandhabbo* (skt. *gandharvah*) sąvokos, klausia; „Was hat nur de *gandhabba* in diesem Sinn mit dem Heiligen Geist, und was hat diese von dem buddhistischen Text für jede Empfängnis aufgestelte Lehre, dies Stück von psychologischen Folklore damit zu tun, dass über Maria πνεῦμα ἅγιον ἐπελεύσεται?" [1]). Panašių netikslumų Oldenbergo aštrus kritikos peilukas atidengia ir 2-je paralelėje „The Nativity". Paskui O. daro išvadą apie visą veikalą: „So stösst man, wie diese Bemerkungen veranschaulichen, beständig auf Unzureichendes und Fehlerhaftes, das den Wert des Dargebotenen auf das Ernstlichste beeinträchtigt... zugleich muss ausgesprochen werden, dass nach der Überzeugung des Ref. das Werk durchhaus nur mit grosser Vorsicht benuzt werden kann" (t. p. 628). Prieš tai Oldenbergas yra nurodęs ir Edmunds'o metodo klaidingumą, kadangi čia toks darbo būdas, kaip kad Adams'o ir Leverrier'o (su kuriais Edmunds save lygina) ieškant Urano, neturi pagrindo. Berods, ir pats Edmunds ginasi nuo to, kad jo iškeliamosios ir sunumeruotos budistiškos-krikščioniškos paralelės būtų suprastos kaip „mėginimas įrodyt ryšį tarp dviejų religijų" [2]). Nors jis yra įsitikinęs, kad krikščionybėje yra pasiskolinimų iš budizmo, tai betgi jam tas klausimas esąs perdėm antraeilis dalykas, o jo vyriausias tikslas esąs „parodyt dvejeto didžiausiųjų religijų paveikslą, kad padėtų jiedviem geriau

---

[1]) Theologische Literaturzeitung 23 (1909) 627.
[2]) An attempt to prove a connection between the two religions.

suprast vienai kitą“ [1]). Todel jis tuose 102 numeriuose (prie jų pridėta dar 13 „nekanoniškų paralelių“) ir gretinęs su vienus kitais tuos abiejų religijų įkūrėjų gyvenimo ir mokslo punktus, kurie jam rodęsi sulygintini. Oldenbergas teisingai suabejoja, ar tai yra tikrasis kelias į jo anais žodžiais nusakytąjį tikslą, ar iš visa yra vietoj abudu uždaviniu—krikščionis supažindint su budistais ir budistus su krikščionimis—norėt išspręst vienose knygose. Tokį suabejojimą Oldenbergas dar pakartotinai ištaria išnagrinėjęs ir pirmojoj vietoj pastatytąją paralelę (apie „antgamtinį pradėjimą“), prie jo aukščiau originale cituotų žodžių pridurdamas dar klausimą: „Wird eine solche Zusammenstellung wirklich dazu beitragen, Christen über den Buddhismus, Buddhisten über das Christentum aufzuklären“? — Edmunds'o lyginimus dar plačiau nagrinėjo Gando universiteto profesorius L. La Vallée Poussin [2]).

Dabar stabtelkime prie vienos kitos tų paralelių, kurias palaiko van Eysinga ir Garbė. Ir vienas, ir kitas randa esant neabejotiną paralelę Luko pasakojime (2, 25—32) apie tai, kaip Simeonas Jeruzalio bažnyčioj džiaugiasi išvydęs Jėzų, gimusį pasaulio Išvaduotoją, ir budizmo pasakojime apie asketą bei „didelį raganių (pranašą) Asitą“, atvykusį į Budos rūmus. Taip pat abu tokią paralelę mato esant pasakojime apie gundymą. Kaip tik prie šiųdviejų paralelių stabtelėja ir Oldenbergas, recenzuodamas pirmąjį van den Bergh'o van Eysingos (=v. d. B.). darbo leidimą [3]). Oldenbergo nuomonė čia ytin brangintina, kadangi jis yra buvęs jei ne didžiausias, tai neabejotinai vienas didžiausių indologų-sanskritistų paskiausiais laikais, ir savo pasaulėžvalga toks žmogus, kurio niekas negalės įtart, kad jis savo sprendimuose būtų vadovęsis bet kokiais konfesiniais sumetimais [4]). Kadangi nors ir geriausias vertimas užtrintų arba bent susilpnintų kritiko kalbos niuansus, tai, atsiprašydamas skaitytojų, aš čia išrašysiu jo originalius žodžius:

„Ich beginne mit der Simeon- und Asita-Geschichte (v. d. B. 21 ss.).

Was ist natürlicher, als die Vorstellung, dass der Eintritt dessen ins Erdenleben, der allem frommen Sehnen der Vergangenheit die Erfüllung bringen soll, von der Begeisterung eines in diese Zukunft schauenden Frommen begrüsst wird? Die ablaufende alte, die kommende neue Zeit: wie konnte dies Motiv wirksamer gestaltet werden, als wenn dem neugebornen Kinde ein Greis gegenübertritt, dessen langes Leben in heiligem Trachten verlaufen ist, der Würdigste, die Stimme der Vergangenheit über die sich auftuende Zukunft hören zu lassen? Eben noch müssen die Pfade von Kind und Greis sich berühren; das gehört dazu, ihr Zusammentreffen auf die haarscharfe Spitze zu stellen. Dann muss der Alte hingehen, im Evangelium darüber beglückt, dass ihm der Anblick des Heilandes noch gegönnt ist, bei den Buddhisten, deren Vorstellung sich hier in ganz anderer Bahn bewegt, vor allem voll Trauer, dass er die kommende Verkün-

---

[1]) „May aim being to present a tableau of the two greatest religions, in order to help them to understand each other better“ (I, 157).

[2]) Revue biblique international. Paris 1906, 353-381 (juillet). kuri kritika šiuo tarpu man buvo nepasiekiama.

[3]) Theologische Literaturzeitung. Leipzig 30 (1905) 65—69.

[4]) Trumpas, gaila, pertrumpas jo nekrologas įdėtas „Sotero“ I (1924) 125 pusl.

digung nicht mehr hören wird. Wer konkrete Erfahrungen darüber besitzt, zu wie weitgehenden Übereinstimmungen oft die Gleichheit der Motive führt, wird in den hier angeführten Ähnlichkeiten, neben denen auch ausgeprägte Unähnlichkeit nicht fehlt, kaum einen sehr starken Beweis für eine Entlehnung erkennen.

Sollen nun irgendwelche Detailzüge der Lukaserzählung mehr ergeben?

Der Ort des Vorgangs: der Tempel. Nach v. d. B. (S. 24; ähnlich schon Seydel) gibt Lukas sich verdächtige Mühe, Jesus in den Tempel zu schaffen. Für mein Gefühl haben die Verdachtgründe etwas Kleinliches. Kinder im Alter von einigen Wochen, sagt der Verf., pflegen den Tempel sonst nicht zu besuchen. War dort ein Opfer nötig, so ‚konnte die Mutter dieses Opfer ja ganz gut allein darbringen oder sogar darbringen lassen, ohne dass das Kind dabei zu sein brauchte', usw. Ich meine, hierüber rechnen und rechten heisst die Poesie der alten Erzählung allzu gewaltsam mit den Masstäben der Prosa des Kleinlebens bemessen; und konnte der Gedanke und die Sitte nicht nahe liegen, den Loskaufungsritus in Gegenwart eben des loszukaufenden Kindes zu vollziehen, um so die befreiende Wirkung möglichst sichtbar auf dieses hinüberzuleiten? Längst hat man auch auf die Parallele von 1 Sam. 1_{24} verwiesen. Was hat nun aber das Alles mit der Entlehnung von den Buddhisten zu tun? Der Verf. sagt: ‚Wenn also ein orientalischer Einfluss auf die Lukaserzählung wahrscheinlich wird, so wird auch das Streben begreiflich, Jesus in den Tempel zu bringen. Der väterliche Palast, wo man dem indischen Königssohn huldigte, passte nicht in den Gedankenkreis eines christlichen Erzählers, der sich seinerseits keinen geeigneteren Ort für eine solche feierliche Huldigung vorstellen konnte, als den Tempel zu Jerusalem'. Gewiss konnte kein Ort geeigneter scheinen als der Tempel. Dann aber ist ja doch kein Grund mehr da, diesen als eine Art von neutestamentlichem Stellvertreter des Sakyapalastes anzusehen.

Ein weiterer Punkt: das Erscheinen der beiden Greise von dem Kinde durch übernatürliche Kraft. Der Inder kommt auf die Art, die dort bei Weisen und Heiligen beliebt ist: er fliegt durch die Luft, ‚auf dem Pfade des Windes'. Der jüdische Fromme kommt in den Tempel ἐν τῷ πνεύματι (Luc. 2_{27}) — vermöge des πνεῦμα ἅγιον, welches ἦν ἐπ' αὐτόν (v. 25) und welches ihm die Verheissung gegeben hatte, dass er vor seinem Ende den Χριστὸς κυρίου schauen solle (v. 26). Dass eine solche übernatürliche Fügung über Simeon waltet und dass sie es ist, die ihn an den rechten Ort führt: ist das nicht im Zusammenhang der Erzählung eine ebenso begreifliche, fast selbstverständliche Vorstellung wie sie von der indischen durchaus verschieden ist? Es ist doch charakteristisch, wie leicht das Aufspüren von Beziehungen die Suchenden weiter und immer weiter führt. Wo v. d. B. sich begnügt, ‚das Erscheinen der beiden Greise durch magische Kraft' zu vergleichen, wirft in Anknüpfung an ihn Pischel (D. Lit. Z. 1904, 2939) die Frage auf, ob das ἐν τῷ πνεύματι nicht auf dem indischen Pfad

---

[1]) Der Verf. scheint mir hier übrigens zu schwanken. Während seine oben angeführten Worte auf die Auffassung des Tempels als eines Äquivalents für den indischen Königspalast deuten, wird dann die ganze ‚Darstellung im Tempel' für ‚freie Schöpfung der evang. Überlieferung' erklärt.

des Windes' beruht und die Deutung auf das πνεῦμα ἅγιον von v. 25. 26 etwas späteres ist. ‚Das Fehlen von ἁγίῳ in 2_{27} ist doch sehr auffallend'. Auffallend, dass der Autor, der eben zweimal dicht hinter einander πν. ἅγιον gesagt hat, das drittemal das ἅγιον weglässt? Ein solcher Umstand soll eine Auffälligkeit enthalten, die zum Hinblick auf Indien herausfordert? Wo in der unverdächtigsten Weise innerhalb unsrer Geschichte selbst die beiden vorangehenden Verse, und innerhalb der ganzen Vorstellungswelt des NT. Parallelen wie Matth. 4_1 Apostelg. 8_{39} etc.[1] sich zu der Erwähnung des πνεῦμα v. 27 stellen, sollen wir diese Erwähnung aus jener ihrer natürlichen Umgebung herausreissen, um sie aus dem *Buddhacarita* und dem *Mahavastu* zu erklären?

Ein letztes Detail: ‚die Tatsache, dass sie beide den Knaben aufheben'. In den verschiedenen buddhistischen Versionen tut der Weise das teils, teils tut er es nicht. Aber was kann sich denn natürlicher der Phantasie eines Erzählers darbieten, als dass ein Alter, wenn er sich freundlich oder verehrend mit einem neugeborenen Kind zu schaffen macht, dieses dabei in seine Arme nimmt? —

Ich fasse mich kürzer über eine zweite der Erzählungen, auf welche v. d. B. besonderes Gewicht legt, die Versuchungsgeschichte (S. 30 ff.). Ich beschäftige mich nicht mit der dem Ganzen dieser Geschichte zu Grunde liegenden Idee, von der es sich, denke ich, leicht genug begreift, wie sie aus den Prämissen der christlichen so gut wie der buddhistischen Vorstellungswelt erwachsen konnte. Ich greife nur ein paar der einzelnen Detailpunkte heraus.

Die Wüste als Szenerie der Geschichte. Warum nicht, ohne den Umweg über Indien, weil die Wüste beständig in der Bibel Aufenthalt der bösen Geister ist?[2]

Christus ist μετὰ τῶν θηρίων. Sind das die unheimlichen Tiere, die zusammen mit den bösen Geistern zum Bild der Wüste und der teuflischen Welt gehören?[3]. Ich maasse mir nicht an das zu wissen. Aber gehört nicht doch etwas viel guter Wille dazu, sich durch jene Worte an eine Stelle des *Cariyā Piṭaka* (in meinem ‚Buddha'[4] 345 f.) erinnern zu lassen, wo genau genommen nicht über Buddha, wie v. d. B. angibt, sondern über einen schwarzen Stier(?), der eine frühere Daseinsform des Buddha im Seelenwanderungslaufe ist, erzählt wird, dass er Löwen, Tiger und andre Tiere durch die magische ‚Kraft der Freundschaft' zu sich zog und von ihnen umgeben im Walde weilte? v. d. B. (34) spricht von dem ‚echt indischen' Zug der Buddhageschichte, dass die Tiere herbeikommen, dem Sieger zu huldigen. Kennt der Folklore derartiges nicht so ungefähr zu allen Zeiten und an allen Orten?

Der Teufel leibhaftig auf der Erde erscheinend und persönlich mit einem Menschen verkehrend. Wenn die Situation nicht genau so in der Bibel wiederkehrt, so begegnet doch dort sehr Ähnliches (s. v. d. B. S. 39 f),

---

[1]) Speziell bei Lukas tritt der ‚Geist' überhaupt öfter als bei seinen Vorgängern in Aktion. So Holtzmann, Hand-Komm. (Synoptiker)[3] 329.

[2]) S. die Zitate bei Holtzmann a. a. O. 45.

[3]) Vlg. Bousset, Rel. des Judentums 241, worauf Wendland mich aufmerksam macht.

von dem bis zu jener Vorstellung nur ein so kleiner Schritt ist, dass hier für die Annahme einer Entlehnung — und vollends einer Entlehnung aus der Ferne Indiens — m. E. keine Stütze gewonnen werden kann.

Die Versprechung der Weltherrschaft durch den Satan. Dass der indische Fürstensohn von Mara eingeladen werde, Weltherrscher zu sein, sei begreiflich. Aber ‚das Leben Jesu spielt sich im allgemeinen in einfacheren Verhältnissen ab, als das des Buddha'! Doch ‚setzt nicht das messianische Bewusstsein Jesu eine Auseinandersetzung mit den volkstümlichen Messiasvorstellungen und mit dem Glauben an die Weltherrschaft des Messias (s. Bousset, die Rel. des Judentums 211. 215 ff.) voraus?' (so Wendland in einer mir gütigst gemachten Mitteilung). Da soll es sich erwarten lassen, dass der evangelische Bericht durch die ‚einfachen Verhältnisse' des Zimmermannssohnes eingeengt werde, so dass wir, wo dennoch von Weltherrschaft die Rede ist, Grund hätten, das aus der Legende des besser situierten Gautama zu erklären?

Und so fort.

Ich kann das Gefühl nicht überwinden, dass das Verhör, das der Verf. in solcher Weise mit den Evangelienerzählungen anstellt, von einem gewissen Zug der Kleinlichkeit nicht frei ist. Philologischer Spürsinn sollte uns nicht hindern, das Einfache einfach hinzunehmen.* Doch das sind freilich — ich habe dies schon betont — Eindrü ckeeines auf diesem Gebiet nicht Kompetenten.

Es sei mir noch gestattet, hier auf die ungeheure Ausdehnung der buddhistischen Erzählungsliteratur hinzuweisen, auf die sich die Anklänge an Neutestamentliches verteilen. Der Leser des v. d. B. schen Buchs erfährt natürlich nur von den aus dieser Literatur herausgesuchten Erzählungen, in denen von solchen Anklängen die Rede sein kann. Es entgeht ihm leicht, dass schon die endlose Massenhaftigkeit jener Legenden, die in einer nach mancher Seite hin dem NT. so verwandten Vorstellungs- und Lebenssphäre spielen, das Auftreten einiger Ähnlichkeiten durchaus erwarten lassen muss.

Die Möglichkeit, dass Buddhistisches in die Kreise gedrungen ist, in denen die Evangelien entstanden, muss ja selbstverständlich *in abstracto* zugegeben werden. Aber ziehe ich in Betracht, wie schattenhaft im übrigen die Spuren abendländischen Wissens von Buddha und dem Buddhismus in älteren Zeiten sind, so kann ich es nicht allzu wahrscheinlich finden, das die altchristlichen Gemeinden oder Autoren so rasch, wie das angenommen werden müsste, eine solche Fülle von Legenden aufgefangen haben sollten. Man bedenke, dass die angeblichen buddhistischen Einflüsse bis in die den Synoptikern gemeinsame Schicht zurückreichen müssten.

Pischel nennt in seiner Besprechung des v. d. B.schen Werkes (D. L. Z. 1904, 2940) Turkestans als das Land, wo die Berührung syrischer Christen mit Buddhisten das Einströmen indischer Materialien in die evangelische Literatur vermittelt habe. Die Gefahr liegt nahe, dass die schönen Funde, die in letzter Zeit in Turkestan gelungen sind, indem sie diesem Land für unser Erkennnen hohe Bedeutung verleihen, uns dazu führen,

---

* Praretinimas padarytas mano. *Pr. D.*

die Rolle, die dasselbe in den Vorgängen selbst gespielt hat, zu überschätzen. Doch Pischel stellt in Aussicht, dass die nächste Zeit über diese Dinge unerwartete Aufschlüsse bringen wird. Die müssen wir natürlich abwarten“.

Šią ilgą ištrauką išrašėme kad parodytume, kaip kritikas specialistas sukedena pažiūrėt, rodos, labai imponuojančias konstrukcijas [1]).

Dabar stabtelsime prie Garbė's atatinkamo veikalo apie Indiją ir krikščionybę [2]). Šio veikalo pagrindą sudaro eilė straipsnių, kuriuos prieš tai autorius buvo įdėjęs įvairiuose žurnaluose (daugiausia mėnrašty „Deutsche Rundschau“); čia jie atspausdinti su papildymais bei pataisymais, kokių pageidavo kritika, ir sujungti vieningon pilnatin. Daugelis skyrių parašyti iš nauja, kiti labai žymiai perdirbti. Šios knygos svarbios jau todel, kad jose pirmu kart nagrinėjama visa indų religijos plėtojimosi eiga jos santykiu su krikščionybe ir krikščionių literatūra. Knygoje dvi beveik lygios dalys. Pirmoji kalba apie Indijos poveikį krikščionybei (1—127), antroji—apie krikščionybės poveikius indų religijoms (128—289). Pirmosios dalies penkete skyrių nagrinėjami klausimai apie budizmo poveikį Naujajam Įstatymui, apokrifų evangelijoms, krikščioniškajai legendų literatūrai, krikščionių kultui.

Pirmajame skyriuj tatai Garbė ir pasisako jaučiąsis priverstas pripažint tą ketvertą atvejų, kur evangelijų pasakojimai priklausą nuo budistinės tradicijos (pasakojimas apie Simeoną, gundymą, Petro vaikščiojimą viršum vandens, stebuklingą duonos padalinimą), nors pirmiau jis buvo neigęs bet kurį kanoniškųjų evangelijų priklausomumą. Toks Garbė's svyravimas jo recenzentui R. Otto Franke'i, šalininkui didesnio evangelijų priklausomumo nuo budizmo, duoda vilties, kad Garbė ilgainiui pasisakys taip pat ir už didesnį priklausomumą [3]).

Iki šiol, mūsų žiniomis, Garbė nėra to padaręs ir vargu kuomet ryšis tai daryt, kadangi ir šieji ketvertas atvejų nėra jau taip tvirtai pagrįsti. Antai, jau girdėjome, kas lieka kritiškai pakedenus tokias paraleles, kaip apie Simeoną-Asitą arba gundymą.

Visą šį ketvertą paralelių smulkiai ir pagrindingai nagrinėjo Vienos universiteto protestantų teologijos profesorius K. Beth'as [4]), ir priėjo prie išvados, kad, nepaisant kai kurių, pirmu pažiūrėjimu stebinančių išviršinių panašumų, nieku būdu negali būt kalbos apie savitarpinio priklausomumo įrodymą. O pirmoj eilėj kaip tik ir reikalingas toks įrodymas, kad čia tikrai

---

[1]) Van Eysingą sistemingai kritikuoja dar (protestantų teologas) G. Faber: Buddhistische und neutestamentliche Erzählungen. Das Problem ihrer gegenseitigen Beeinflussung. Leipzig 1913.

[2]) Indien und Christentum. Eine Untersuchung der religionsgeschichtlichen Zusammenhänge. Tübingen 1914.

[3]) Theologische Literaturzeitung 40 (1915) 25. Tenka labai pagailė', kad ir Garbė's šį veikalą recenzuot sakytojo žurnalo redakcija nepavedė Oldenbergui. Iš katalikų jį recenzavo A. Götz, Der Katholik 1915, 363—367. Šiąja proga nurodome dar ilgesnę A. Götz'o studiją: Indische Einflüsse auf evangelische Erzählungen. Eine kritische Untersuchung: Der Katholik 1912, I, 73—96; 254—276; 426—446; II, 16—45.

[4]) Gibt es buddhistische Einflüsse in den kanonischen Evangelien? Theologische Studien und Kritiken 1916, 169—227. Plg. taip pat jo straipsnį kritikos savaitrašty „Deutsche Literaturzeitung“ 1915, 893—901; 957—964.

esama istorinės-genetinės pareinos. Rods, negalima taip pat tvirtint, kad jei nėra galima įrodyt istorinės-genetinės pareinos tarp savo išviršine puse panašių kultūrinių reiškinių, tai tokios pareinos ir iš visa nėra. Nes gi visuomet gali atsitikt, kad tokios pareinos nors ir tikrai esama, betgi šio meto tyrinėjimo pajėgomis nėra galima jos įmatyt. Tačiau, kiek maža yra įtikimybės, kad mūsų kalbamuoju klausimu tokia pareina kuomet bus galima įrodyt, rodo tas faktas, jog juo paskutiniais dešimtmečiais šis klausimas giliau tyrinėta, juo menkesnių rezultatų buvo gaunama. Kas evangelijose pirmiau buvo skelbiama esant pasiskolinta iš budizmo, paskiau teko nuo to atsisakyt, kadangi, arčiau įsižiūrėjus, anokiems tvirtinimams mėgintieji patiekt įrodymai pasirodė esą visai nepakankami.

Kai del išviršinių panašumų budizmo ir krikščionybės istorinių dokumentų tekstuose, tai jie neturėtų nieką nustebint; atvirkščiai, tektų daugiau stebėtis, jei tų panašumų visiškai nebūtų. Nes nors Budos ir Kristaus asmenybės, taip pat jų dviejų išganymo mokslas savo branduoly ir labai skiriasi nuo vienas kito, tai betgi, iš kito šono, nestinga tūlo panašumo priemonėse išsivadavimui (išganymui) atsiekti. Atsiminkime, pav., tą pasitikėjimą, kurio abu religijų kūrėjai turėjo reikalaut sau iš savo pasekėjų, arba tąjį susivaldymą ir pasaulio atsižadėjimą, kurį juodu abu skelbia. Del šio priemonių panašumo ir Garbė sako: „Visam tam, nė viena iš abiejų religijų neturėjo mėgždžiot kitos: visa yra kilę savarankiai, nepriklausomai nuo viena kitos“ (11 p.). Nepriklausoma ir pati šių dviejų religijų esmė. „Visi vienodumai ir panašumai abiejų didžių pasaulinių religijų moksle, kiek kalbame apie esminius dalykus, yra kilę nepriklausomai nuo vienas kito, ir todel religijos mokslui turi tokios pat didelės reikšmės, kaip kad jie būtų radęsi iš pasiskolinimo“—baigia Garbė vieną iš savo knygos skyrių (191 p.).

O vidujine savo kryptimi ir abiejų religijų literatiniai pranešimai yra labai tolimi. Tatai teisingai pastebi ir Beth'as, ypač nurodydamas į pranešimus apie stebuklus. Naujojo Įstatymo raštuose visuomet aiškiai ir ryškiai pasireiškia tam tikras dorinis tikslas, kurio Jėzus siekia savaisiais stebuklais. O to kaip tik trūksta pranešimuose apie tariamuosius Budos stebuklus, kurie išrodo tik kaip koki mitologiški žaidimai, arba „štukos“. Ir, be to, kokioj aplinkumoj įvyksta tie vieni ir kiti stebuklai? Nė apie vieną iš pasakojamųjų Budos stebuklų nepraneša bet kas tuos stebuklus savo paties akimis matęs arba savo ausimis juos girdėjęs. Pavyzdžiui, duonos padalinimo stebuklas—pagal įvadą į Jataką 78: Buda viena banda pasotina 500 savo mokinių, paskui visus vieno vienuolyno gyventojus ir dar daug duonos palieka—literatiškai užfiksuotas tik 5-me šimtmety po Kr.![1]). Tuo tarpu Naujajame Įstatyme įrašytus Jėzaus stebuklus paliudija savo akimis mačiusieji.

Koppers teisingai sako, kad taip pat ir visi Naujajame Įstatyme išdėstyti pranešimai bei pasakojimai yra organiškai susirišę. Bent jie yra toki tuo atžvilgiu, kad niekur negalima paneigt jų gilaus dorinio rimtumo. Šitai galioja taip pat ir apie tąjį ketvertą pavyzdžių, kuriuos Garbė laiko esant paimtais iš budizmo. Garbė, matyt, apie tai negalvoja. Jis pamiršta, kad šie pasakojimai, jei jie tikrai eitų iš budizmo, tai kai buvo rašomos

[1]) Theologische Rundschau 1914, 417.

evangelijos Palestinoj [1]), jie, tie budistiški pasakojimai, turėjo būt relativai jaunos formacijos. O argi evangelistai nebūtų pažinę jų tokios kilmės? Ir jei būtų apie tai žinoję, tai tenka toliau imti, kad jie šiuos svetimus dalykus tyčiomis įrašė kaip tikrai krikščioniškus! Betgi šioks pasielgimas labai mažai derinasi su evangelistų būdu, kiek jis mums žinomas, ir būtų taip pat vargiai besuderinamas su Naujojo Įstatymo raštų esme.

Kiek pirmojoj savo knygos daly Garbė linkęs priimt budizmo poveikį Naujajam Įstatymui bent sakytais atvejais, tiek jis antroje daly atmeta ankstybuosius krikščionybės poveikius Indijai, priimdamas tik vėlybesniojo laiko poveikius jos literatūrai ir jos sektoms (krišnaizmui ir kitoms). Tačiau paskutiniais laikais, kaip aukščiau pasakyta, ir žinios apie apaštalo Tomo buvimą Indijoj, kurį Garbė perdėm neigia, išrodo kitoniškoj šviesoj. To nepripažįstantiems šiandien tenka nugriaut ne tik Dahlmann'o, bet dar ir Väth'o sutrauktus argumentus (žiūr. aukščiau 70 ir 71 pusl.). —

Kaipo ketvirtasis etapas budizmo ir krikščionybės santykių sprendimo istorijoj galima laikyt toji pozicija, kurioj yra atsistojęs prof. H. Haas'as savo darbais [2]) kalbamuoju klausimu. Čia budizmo poveikis krikščionybės kanoniškiems raštams bandomas aiškinti tuo būdu, kad budistinė pasakojimų medžiaga keliavusi į Vakarus iš Baktrijos per Aleksandriją ar Antiochiją, persiduodama iš lūpų į lūpas, ir taip pasiekusi Naujojo Įstatymo raštų gimtinę; tos budistinės legendos, bekeliaudamos, visai nebetekusios savojo pradžioj turėtojo budistiško aprėdalo, ir kanoniškųjų evangelijų autoriai, visai neįsisąmonindami jų budistiškos kilmės, įpynę jas į Jėzaus gyvenimą. Vieną tokią paralelę—apie našlės skatiką (Mk. 12, 41—44, Lk. 21, 1—4)—Haas'as pats nagrinėjo atskiroj ilgesnėj (jau mūsų ir aukščiau cituotoj) monografijoj [3]). Tačiau metais paskiau išėjusiame kitame savo darbe jis šiaip pasisako (negadindami jo minties subtilumo, taip pat išrašome originalius žodžius): „Im Neuen Testamente wage ich persönlich solche (budizmo infiltracijas krikščionybėn) mit Sicherheit in keinem Falle zu behaupten, mit voller Sicherheit auch nicht angesichts der von mir selbst zuletzt eingehend behandelten evangelisch-buddhistischen Parallele, soviel mir hier für die Tatsächlich-

---

[1]) Kanoniškų evangelijų kilmės laiką įvairūs tyrinėtojai (katalikai [Belser] ir protestantai [visi kiti]) šiaip nustato:

Belser:	Mato ev. 41—42 metais,	Morkaus 44 m.,	Luko 61—62 m,	Jono 92—96 m.
Harnack:	„ apie 70 „	„ 50—60 „	„ prieš 69 „	„ 80—110 „
Jülicher:	„ prieš 100 „	„ po 70 „	„ tarp 80 ir 100 „	„ t. 100 ir 125 „
Knopf:	„ apie 70—100 „	„ apie 70 „	„ po 70 „	„ t. 100 ir 140 „
Zahn:	„ 61—63 „	„ 64—70 „	„ apie 75 „	„ 92—96 „

Belser, Einleitung in das neue Testament, Freiburg i. Br. 1901. — Harnack, Beiträge zur Einleitung in das neue Testament; neue Untersuchungen zur Apostelgeschichte und zur Abfassungszeit der synoptischen Evangelien, Leipzig 1911. — Jülicher, Einleitung in das neue Testament, 5 u 6 Aufl. Tübingen 1913. — Knopf, Einführung in das neue Testament, 2 Aufl., Giessen 1923. — Zahn, Einleitung in das neue Testament 2 B., Leipzig 1907. Dvejetas naujausių įvadų, parašytų katalikų autorių, yra šie: J. Sickenberger, Kurzgefasste Einleitung in das neue Testament. 3 ir 4. Aufl. Freiburg 1925, ir H. Vogels, Grundriss der Einleitung in das neue Testament, Münster 1925.

[2]) Iki 1922 m. įimtinai surašyti jo bibliografijoj.

[3]) „Das Scherflein der Witwe“ und seine Entsprechung im Tripitaka. Leipzig 1922. Iš katalikų šią monografiją kritiškai nagrinėjo F. X. Steimetzer'is Theologie und Glaube 15 (1923) 129—146, iš protestantų P. Fiebig'as, Die Christliche Welt 37 (1923) Nr. 14/15.

keit einer solchen zu sprechen scheint, nachdem man in diesem Falle um die Anerkennung eines bestehenden Abhängigkeitsverhältnisses nicht wohl herumkommt"[1]).

Prie penktosios grupės Aufhauser'is (t. p.) skiria tuos, kurie mano buvus atvirkščiai, nekaip kad yra priimta manyti, t. y. kad ne budizmas paveikė krikščionybę, bet kad krikščionybės raštinė-pasakojamoji medžiaga, kaipo prototipas keliavo į rytus ir čia įsipynė į budizmo legendas. Dairydamiesi, koki tyrinėtojai priskirtini šion grupėn (Afhauser'is jų nenurodo), pirmoj eilėj gauname patirti tokį esant jėzuitą J. Dahlmann'ą, kuris, surašydamas rezultatus savo stebėjimų ir tyrinėjimų iš kelionės Indijon[2]), tarojo, jog krikščionybė tiek daug yra paveikusi budizmą, kad visą šiojo plėtojimąsi nuo Hinayanos į Mahayaną manė reikiant išvest iš svetimų, ypač krikščioniškų poveikių. Tačiau netrukus del to pasigirdo įspėjimo balsų ir iš katalikų tarpo. Otto Wecker'is, užsidavęs Dahlmann'o tik populariai išreikštai tezei paremti surast mokslinės medžiagos ir ją kritiškai nušviesti kaip kultūros istorijos, religijos ir misijų problemą, galėjo įtikinamai įrodyt, kad krikščionybės poveikio budizmui negalima nepriekaištingai įrodyt, ir ypač žingsnis nuo Hinayanos į Mahayaną galįs būt suprastas ir nepriimant svetimų poveikių[3]).

Po šių visų, kaipo jau paskutinė nuomonė, tegali palikt tik tokia, kad nei budizmas nepaveikė krikščionybės, nei krikščionybė budizmo, bet kad abi religijos kilo ir plėtojosi visai nepriklausomai nuo viena kitos, taigi, kad budizmo ir Naujojo Įstatymo pasakojimai neturi istorinio sąryšio, bet plėtojosi kaip visai savaimingos paralelės, kaip „linijos, kurios nesusiliečia, ir nesusikerta", tariant vieno šios pažiūros šalininko, įžymaus indologo E. Windisch'o žodžiais[4]). Einant šiąja pažiūra, paralelėms išaiškinti nėra reikalo imti nei genetinio sąryšio, nei descendencijos; jų vieton imama konvergencija[5]); jai pasireikšti duoda progos šiokia medžiaga: kai kurie abiejose pusėse esą panašūs arba ir visai lygūs santykiai, panašios religinio plėtojimosi fazės, nuotaikos ir situacijos, kokių reikštasi ir Indijoj ir Palestinoj, bet kurios nebuvo nei būdingai indiškos nei

---

[1]) Buddha in der abendländischen Legende? Leipzig 1923, 34 cit. pagal Aufhauser'į Buddha und Jesus 1926, 3.

[2]) Indische Fahrten. 2 Bde. Freiburg i. Br. 1908. Plg. dar jo darbus „Buddha. Ein Kulturbild des Ostens. Berlin 1898 ir Die Thomaslegende und die ältesten historischen Beziehungen des Christentums zum fernen Osten im Lichte der indischen Altertumskunde. Freiburg i. Br. 1912; šį veikalą neigia recenzuodami R. Garbė (Ostasiatische Zeitschrift I, 360 t.) ir M. Winternitz (Deutsche Literaturzeitung 1913, 1740).

[3]) Christlicher Einfluss auf den Buddhismus? Theologische Quartalschrift (Tübingen) 1910, 417—457, 538—565 Dahlmann'o Ind. Fahrten recenzija: Der Katholik 1910, 139—146. Kiti smagūs skaityti Wecker'io darbai: Christus und Buddha (Biblische Zeitfragen I, 9) [1]1908; Christentum und Buddhismus in ihrem geschichtlichten Verhältnis, Chr. u. Bud. nach ihrem inneren Verhältnis, Lamaismus und Katholizismus—tai vis paskaitos rinkiny „Religiös-wissenschaftliche Vorträge für Katholische Akademiker, hrsgb. von A. Koch u. O. Wecker, Rotenburg 1910. Wecker'io rašytas straipsnis apie Indiją ir Pauly-Wissowa Real-Encyclopädie der Klass. Altertumswiss. [2]XI, 2 (1916) 1308 ss.

[4]) Buddhas Geburt und die Lehre von der Seelenwanderung. Abh. d. phil. hist. Kl. d. Kgl. Sächs. Ges. d. Wiss. 1908, Bd. 26. Leipzig 1908, 221. (Kita rimta Windisch'o studija tuose pat raštuose įdėta anksčiau: Mara und Buddha. 1895. Bd. 15). Panašios nuomonės, kaip matėme, dalimi reiškė ir Garbė.

[5]) Plg. F. v. Luschan, Zusammenhänge und Konvergenz, Wien 1918.

žydiškos; toliau, bendrai žmogiški pasvarstymai, kaip, sakysim, apie lygumą ir giminingumą žmogaus psichės, žmogaus dvasios, galvojimo bei vaizdavimosi, apie sielos pagrindines sąlygas [1]) arba šiaip pagrindinės, visur ir visais laikais buvusios gyvos, lygios mintys, tas pats potyrio pasaulis. Kai kurios analogijos, manoma, gal būt remiasi ir bendrai mitologišku pagrindu, yra išvestinos iš bendrų žmonijos liaudinių legendų, iš „pirmų pirminio pasakojimų kuriamojo židinio" [2]), kaip pasaulinio pasakojimo [3]).

* * *

Tokią tai fazę yra priėjęs šiandien budizmo ir krikščionybės santykių klausimas. Taigi, ir čia ėjo, Harnack'o žodžiais tariant, „judėjimas atgal į tradiciją" (rückläufige Bewegung zur Tradition), panašiai į tąjį judėjimą, kokio būta paskutiniais dešimtmečiais del pripažinimo senumo ir autentingumo Naujojo Įstatymo raštams. Iš visa, budizmo ir krikščionybės santykių sprendimo istorija yra labai pamokanti tuo atžvilgiu, kad išimtina krikščionybės pozicija visuomet pasireiškia juo aiškiau, kai tik randasi daugiau galimumo moksliškai pasvarstyt, konfrontuot faktus už ir prieš. Mūsų kalbamoj tyrinėjimo srity, kaip matėme, buvo pradėta nuo tikriausių falsifikavimų, o šiandien pasijunta esąs pačių didžiųjų budologų, indologų ir sanskritistų draugystėje tasai, kurs neguldo galvos už iš visa bet kokį santykį tarp krikščionybės ir budizmo. Jei toks Hardy's [4]), Aiken'as, ar Dahlman-n'as kam išrodytų negalį būt nešališkais sprendėjais kaipo katalikų kunigai, tai dar šioj draugystėj jis gali surast ir tokius orientalistus, kaip La Vallé Poussin'ą, Schroeder'į, C. W. Hopkins'ą [5]), E. Windisch'ą, H. Oldenberg'ą, kurių paskutinieji trejetas yra net nekatalikų konfesijos žmonės. O kas iš visa nenorėtų atsidėt autoritetais, tai ir patsai gali atatinkamas diskutuojamas paralelines vietas budizmo ir krikščionybės literatiniuose dokumentuose sulygint, kadangi dabar jos nesunkiai kiekvienam prieinamos ir tartum pasiūlomos palyginti [6]).

Rods, dar visai nejudinome klausimo del budizmo poveikio apokrifinėms evangelijoms—La Vallée Poussin [7]) ir tatai visiškai neigia,—kiek budistiški elementai galėjo įsiterpt apskritai į senkrikščioniškų legendų literatūrą

---

[1]) Ilg. A. Forke, Die indischen Märchen und ihre Bedeutung für die vergleichende Märchenforschung, Berlin 1911.

[2]) Aus einem „uranfänglichen Erzählungsschöpfungsherd" (Haas, Buddha in der abendländischen Legende 16).

[3]) Formulavimas pagal Aufhauser'į, t. p. 4.

[4]) Jo stambesnieji darbai: Buddha (Sammlung Göschen) ir Der Buddhismus nach älteren Pali-Werken. Neueste Ausgabe besorgt von R. Schmidt (=Darstellungen aus dem Gebiete der nichtchristlichen Religionsgeschichte I) Münster i W. 1919.

[5]) India Old and New. New York 1901, kurio veikalo 120—168 pusl. eina straipsnis „Christ in India".

[6]) Šiam reikalui ypač puikiai patarnauja jau keletą kartų minėta prof. J. B. Aufhauser'io knygelė „Buddha und Jesus in ihren Parallelentexten" (=Kleine Texte für Vorlesungen und Übungen Nr. 157) (Bonn 1926), kurioje sugretinti svarbiausiųjų paralelių atatinkami tekstai; evangelijų tekstai čia paduodami graikiškai, o budizmo tekstai vokiškuose vertimuose; viskas su atatinkamu aparatu. Be to, turiningoj įžangoj (ji sunaudota ir šiame straipsny) ypač svarbu sugretinimas naujausios literatūros už krikščionybės priklausomumą nuo budizmo ir prieš tai. — Trumpų tekstų palyginimui paduoda taip pat ir P. Fiebig, Die Umwelt das neuen Testamentes. Göttingen 1926, 52—63.

[7]) Žiūr. jo straipsnį „L'histoire des religions de l'Inde et apologétique", Revue des Sciences philosophiques et théologiques 6 (1912) 490—526.

bei kultą; betgi tai yra mažesnės reikšmės klausimai, ir, be to, dar tiek neištirti ir neišaiškinti, kad vertėtų prie jų sustoti. Pirmajam supažindinimui pakaks palietus klausimą del Naujojo Įstatymo kanoniškųjų raštų priklausomumo nuo budizmo. Mūsų šį supažindinimą baigsime Kopper s'o pasvarstymu:

„Sugretinus mūsiškį klausimą su tąja eiga, kurią paskutiniais dešimtmečiais atliko etnologija ir visuotinas religijos mokslas, tenka padaryt dar vienas ir įdomus, ir pamokantis konstatavimas. Etnologijoj ir visuotinai lyginamajame religijos moksle mes, kaip žinome, nuo psichologinės ir elementarinės minties [1]) pozicijos vis žengėme prie kultūros-istorinių santykių pozicijos. Tatai palygindami su mūsiške «Krikščionybės ir Budizmo» problema matome, kaip tyrinėjimas čia nuėjo visai atvirkščiu keliu. Etnologijos srity istoriniai-genetiniai santykiai rodėsi juo aiškiau ir gausingiau, juo mokslas dirbo giliau ir pagrindingiau. Ogi «Krikščionybės ir Budizmo» klausimu turime visai atvirkštų procesą. Taip tat ir grynai moksliškas tyrinėjimas vis daugiau krikščionybę parodo esant kaip kažką perdėm savos rūšies (etwas durchhaus Einzigartiges). Ji nesiduoda įterpiama nė į jokį iš esamųjų kultūros ratų (ciklių). Ji ir nėra jokio kultūros rato, t. y. jokia natūrinė religija, bet savo giliausiąja esme ji yra antnatūrinė formacija (übernatürliche Bildung), Viešpaties Dievo tada ir ten įstatyta pasauly, kai buvo atėjusi laikų pilnybė“ [2]).

Šis straipsnelis neturėjo savo uždaviniu lyginti krikščionybės mokslo esmės su budizmu. Tatai padaryt paliko kitomis progomis ir, gal būt, kitiems autoriams. Tačiau ir šioj vietoj tariamės pravers supažindint skaitytoją, kaip apie tai galvoja ne koki teologai,—kurie šių dienų religijos dalykuose skeptiškam pasauliečiui vis atrodo tartum galvoją ne iš savo gilaus įsitikinimo, o paliepimu iš aukšto (savos vyresnybės), kad jų visas protavimas, taigi, atliekamas «pagal užsakymą»—bet dvejetas šių dienų pasaulinių inteligentų, pažįstančių ir krikščionybę, ir budizmą, kurių dviejų vienas yra Vakarų sūnus ir, taigi, išaugęs krikščionybės idejose, o antrasis yra Rytų sūnus, užaugęs budizmo idejose ir krikščionybę tik paskiau pažinęs.

Pirmasis, apie kurį čia kalbama, tai yra indologas prof. L. v. Schroeder'is [3]). Jis savo darbe apie budizmą ir krikščionybę, jųdviejų bendrumo ir skirtingumo atžvilgiu [4]), taip reziumuoja krikščionybės viršenybę:

„Kad ir koks didelis yra tas darbas, kurį Buda nudirbo, kad ir koks didelis stovi jis pats, kaip vienas neabejotinų žmonijos giminės didvyrių—mes turime daugiau, mes turime Didesnį ir Geresnį (dalyką)! Kristuje, Dievo Sūnuje, mes turime tokį didvyrį ir nugalėtoją, kuris žmonijos širdin klabino ne tik didingais mokymo žodžiais, palyginimais ir patarlėmis—ne, bet kuris už mus atidavė savo gyvybę, išliejo už mus savo kraują, savo meilės ir malonės jūrėse išdildė mūsų nuodėmes. Jis atneša mums ne atpirkimą

[1]) Apie elementarinę mintį (Elementargedanke) etnologijoj žiūr. Soter I (1924) 7 pusl. ir t.

[2]) Buddhismus und Christentum. Jahrbuch von St. Gabriel. Hrsgb. von der phil.-theol. Lehranstalt St. Gabriel. Mödling bei Wien 2 (1925) 172 ir t.

[3]) Apie jį plačiau žiūr. Soter I (1924) 121—123 pusl

[4]) Buddhismus und Christentum, was sie gemein haben und was sie unterscheidet. 2 Aufl. Reval 1898; paskui įdėta ir rinkiny „Reden und Aufsätze“, Leipzig 1913.

(išvadavimą) nuo gyvenimo ir tuo nuo kentėjimo—ne, jis padovanojo mums atpirkimą nuo nuodėmės ir tuo nuo nutolimo nuo Dievo, ir taip atidarė duris į amžinąją bendrybę su Dievu, kame ne tik nebėr jokio kentėjimo, jokių ašarų, verksmo ir šauksmo, bet dar yra gyvenimas—amžinas, palaimintas vaikų gyvenimus Tėvo akivaizdoj. Jis taip pat mus moko, jog kentėjimo, kiek jo dar turime iškęsti čia žemėje, netenka laikyti esant kaip didžiausios iš visų blogybių, kaip tiesiog blogybės—ne, jis duoda mums pažvelgt giliau, kentėjime parodo mums stebuklingą kryžiaus palaimą, pakelia aukščiau jo, ir kentėjimą bei mirtį paskaidrina mums kaip pergalės kelią, vedantį į tą aukštesnį gyvenimą, kuriame nebepažįstama nei kentėjimo, nei mirties. Mes turime jį, kuris kryžiaus kančiose ir mirties skausmuose aukščiau visa ko didingai užantspaudavo ir praskaidrino žodį «mylėkite savo neprietelius». Ir mes turime ne tik tikėjimą į dorovinę pasaulio santvarką—ne, mes taip pat turime Dievą, iš kurio šis dorovinis pasaulis yra kilęs ir kuris yra mūsų malonus Tėvas, ir nori būti toks visoj amžinybėj; (turime) Dievą, kurio gailinga meilė mums apsireiškė Kristuje; netgi (turime) Dievą, kuris patsai yra meilė ir tiesa. Tikinčioje maldoje jau čia žemėje mes prieiname prie Dievo, galime ir privalome kalbėtis su juo mūsų širdies kalba ir rimtu, nusižeminusiu tikėjimo bei maldos gyvenimu įgyjame stiprybės ir džiaugsmingumo siekt mūsų dieviško paveikslo, ramybės ir amžinojo išganymo tikrumo. — Tikrai, čia yra daugiau kaip Buda ir budizmas!“ [1]).

Antrasis, kurio žodžiais ir baigsime mūsų šį straipsnelį, yra japonas Kanco Učimura. Misijų direktorius ir (protestantų) misijų laikraščio leidėjas Dr. W. Wittė sako, kad Učimura esąs reikšmingiausias šių dienų krikščionių vadas Japonijoj, leidžiąs laikraštį „The Japan Christian Intelligencer“. Tame tat laikrašty nesenai buvęs įdėtas, Učimuros eilėmis parašytas, Budos ir Kristaus toks palyginimas:

„Buda—mėnulis, Kristus—saulė.
Buda—motina, Kristus—tėvas.
Buda—pasigailėjimas, Kristus—teisingumas.

Buda pasišalina į kalnus, kad pats išliktų nesuteptas ir tyras; Kristus narsiai žengia į pasaulį, kad kovotų tikėjimo kovas.

Buda verkia del pasaulio nuodėmių; Kristus kovoja neteisybei pašalinti.

Aš myliu ir stebiuosiu Buda, bet aš gerbiu Kristų,—gerbiu jį ne ražančiais ir maldaknygėmis, bet heroiškais žygiais, kurių jis laukia iš savo tikinčiųjų.

«Dievas padarė du dideliu žiburiu; didelį žiburį dienai valdyti, ir mažą žiburį—nakčiai valšyti» (Gen. I, 16).

Aš myliu mėnulį, ir myliu aš naktį; bet kadangi jau naktis senai praėjo ir diena išbrėško, tai dabar aš saulę myliu labiau kaip mėnulį; ir aš žinau, jog mėnuliui meilė yra meilėje saulei, ir jog kas myli saulę, tas myli ir mėnulį“ [2]).

(Galas).

---

[1]) Reden und Aufsätze 214 t.

[2]) Pagal Wittė's paduodamąjį vertimą jo leidžiamojo laikraščio Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissenschaft, 1926 m. 374 pusl. Wittė dar yra autorius knygelės „Buddhismus und Christentum. Ein religionskundliches Arbeitsbuch“. Götingen 1926, kuri gera tuo, kad dėsto ne tik apie senobinį budizmą, bet paduoda ir svarbiausias jo paskesnių laikų istorijos datas, ir praneša apie paskiausių laikų budizmo užsimojimus.

Iš mokslininkų gyvenimo ir darbų.

(1926 m. „Sotero“ nekrologų tęsinys).

Franz Jostes,

Münsterio universiteto germanų filologijos profesorius emeritas pasimirė pirmiau (1925 m. vidury), negu išvydo atspausdintą savo gyvenimo kurinį— keltų ir germanų religijos bei sagų istorijos tyrinėjimus. Netaip kaip iksioliniai tyrinėtojai, jis keltų-germanų mitų šaknis matė einant beveik išimtinai iš Rytų mitų, kurie vėl, jo pažiūra, yra kilę iš zodiako (gyvulių paveikslais vaizduojamo žvaigždynų rato) su jo planetomis arba iš saulės kelio su jos atogrąžomis. Todel ir visiems savo tyrinėjimams jis norėjo duoti bendrą vardą: „Sonnenwende“.

Vis delto iki nabašninką užklupo mirtis, jo tyrinėjimų pirmojo tomo rankraštis jau buvo spaustuvėj. Tas tomas—Die Religion der Keltogermanen—išėjo pernai metų pabaigoj. Kaip rodo antraštė, čia kalbama apie keltų ir germanų religiją, tarp kurių dviejų tautų jis laiko buvus artimiausių ryšių. Viena iš pagrindinių knygos minčių ta, kad ir keltų, ir germanų religiniai įvaizdai, kiek mes juos žinome, yra ne tik paveikti, bet tiesiog identiški su Rytų įvaizdais. Galliją įvairiais atvejais Rytai paveikę jau prieš romėnams ją užėmus, o ypač vėlesniaisiais imperatorių laikais, kuomet visus Vakarus užplūdo orientalinės dievybės. 19-je skyrių išklostomi gallų mitologijos paveikslai, išmėginta jų vidujinė esmė ir paklausta klausimas del jų kilmės. Drauge nušviečiama germanų mitologija bei jų karžygių sagos.

Apie germanus kalbama atskirai kitoj daly, kame ypač aiškinami Cezario bei Tacito daviniai ir išaiškinami atsižvelgiant į vokiečių, airių bei prancūzų karžygių sagas, senųjų rašytojų žinias, krikščioniškas legendas, archeologinius liudijimus ir k. Ir tokių jo pasvarstymų rezultatai žymiai skiriasi nuo iksiolinių.

Sagų istorija plačiai įtraukiama į jo tyrinėjimus. Sagų karžygiai autoriui yra nukelti nuo sosto dievai; tūla Rytų dievybė, apsisupusi euhemerizmo [1]) apsiaustu, vėl pasirodanti garbingame soste germanų karžygių buveinėj. Tuo būdu daugelio karžygių paveikslai nušviečiami visai nauja šviesa. — Bet ar tik šie ir kiti autoriaus išvedimai ne perdaug problematiški? Palauksime, ką pasakys kritika.

Leidėjai (Aschendorff, Münster) skelbia netrukus išeisiant ir kitus tomus.

Nathanael Bonwentsch,

Göttingen'o universiteto bažnytinės istorijos profesorius, pasimirė 1925. VII. 19, 77 metų amžiaus. Gimęs 1848 m. Rusijoj (Saratovo gub.), nuo 1871 m. buvo Rusijos vokiečių evangelikų-liuteronų dvasininku, nuo 1878 m. e. o. ir nuo 1883 ordinariniu profesorium, nuo 1891 m. persikėlė į Göttingeno universitetą, kame ir buvo palikęs iki mirties. Buvo įžymus krikščioniškosios senovės doktrinų istorininkas. Iš jo veikalų paminėsime: Geschichte des Montanismus (1881) ir str. apie montanizmą Realencyklop. f. prot. Theol. u. Kirche; Methodius von Olympus I: Schriften (1891);

[1]) Kas tas euhemerizmas ir iš kur jis eina—žiūr. šių metų „Soterą“ nuo 26 pusl.

Hippolits Schrift über den Antichristen (1895); Hippolits Werke I (1897) ir eilė kitų studijų apie Hipolitą; Das slavische Henochbuch (1897); Die Theologie des Methodius von Olympus (1903); Grundriss der Dogmengeschichte (1908); daugybė jo smulkesnių raštų sudėti universitetiniame leidiny Göttingische gelehr-Anzeigen; (su R. Seeberg'u nuo 1898 m.) leido Studien zur Geschichte der Theologie und Kirche, kurios nuo 1907 m. ėjo kaip Neue Studien zur Geschichte der Theologie und Kirche.

Ramkrishna Gopal Bhandarkar,

didis šių dienų Indijos mokslininkas ir visuomenės reformatorius, moksle jungęs Rytų žinias su Vakarų metodais, o pamoksluose laikęs griežtai teizmo kryptį, sanskrito studijų renesanso pagrindėjas ir vedėjas, Indijos istorininkas, tik savo paties nenuilstamomis pastangomis nuo raštininkėlio iškilęs iki sanskrito profesoriaus vyriausybiniame Deccan'o College (1882—1893), septyneto akademijų garbės narys, trejeto universitetų (Bombay'o, Calcuttos, Göttingen'o) garbės daktaras, Bombay'o universiteto vicekancleris (nuo 1893 m.), Valstybės Tarybos narys, pasimirė Poonoj 1925. VIII. 24, sulaukęs 88 metų amžiaus (indui tai nepaprastai ilgas amžius!). Šioj vietoj jis paminėtinas kaipo nusipelnęs ir indų religijos istorijoj savo veikalu Vaisnavism, Šaivism and Minor Religious Sects (1913). Jo pradėtus darbus toliau dirbs jo vardo institutas „Bhandarkar Oriental Research Institute", įsteigtas jo 80 m. amžiaus sukaktuvėmis. Jo gyvenimo ir darbų trumpą, bet gerą apžvalgą patiekė jo katedros papėdininkas prof. Dr. S. K. Belvalkar: „Dr. Bhandarkar: an Appreciation", Decann College Magazine, vol 35, 2 Nr. febr. 1926, 40—45. Kitus įvertinimus pamini R. Zimmermann'as savame paminėjime Zeitschrift'e der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft 1926, 328—335.

Joseph Flamion,

kanonikas, profesoriavęs Bastogne'o kunigų seminarijoj (1901—1912), nuo to laiko buvęs paskirtas pradedamojo mokslo vyriausiu inspektorium Luksemburgo provincijoj, pasimirė Arlon'e 1925. IX. 28, sulaukęs 55 m. amžiaus. Nepaisant daugelio kitų pareigų ir kitų darbų, jis visuomet mėgo istoriją; ypač buvo prisirišęs prie Bažnyčios pradžių istorijos ir senosios krikščionių literatūros. Jis savo šios rūšies darbus spausdino Luvene leidžiamame žurnale „Revue d' Histoire ecclésiastiques", kurio buvo vienas uoliausių bendradarbių. Tame žurnale jis išspausdino: Les ancienes listes épiscopales des quatre grandes sièges" (1900 ir 1901); „Actes apocryphes de Pierre" (1908, 1909, 1910 ir 1911 m.); „S. Pierre à Rome. Examen de la thèse et de la méthode de M. Guignebert (1913). Kitur išleido: „Les actes apocryphes de l' Apôtre André", Louvain 1911.

Wolf Wilhelm Graf von Baudissin,

Berlino universiteto profesorius, izraelitų-žydų, visų semitų ir, galima sakyti, universalus religijos istorininkas pasimirė 1926. II. 6, pradėjęs 79-sius amžiaus metus, ir dirbęs iki paskutinės valandos.

Gimęs 1847. IX. 26 Holsteine, studijavo įvairiuose universitetuose teologiją (protestantų) ir orientalistiką (semitišką, etiopišką, syrišką kalbas, ir netgi san-

skritą), 1874 m. habilitavosi Leipzige Senajam Įstatymui, paskui profesoriavo Strasburge (nuo 1876), Marburge (nuo 1881) ir Berline (nuo 1900), 1912/13 m. buvęs to universiteto rektorium.

Jau patys pirmieji jo darbai parodo jo dvejetą tokių bruožų, kurie paskui būdina ir visus kitus jo veikalus: tai yra gilus orientalistinis-filologiškas išsimokslinimas ir ypatingas susidomėjimas religijos istorine medžiaga, siekiąs daug toliau, negu kiek Senojo Įstatymo ribos. Tiedu jaunystės veikalu tai yra lotyniškai parašyta jo 1870 m. filosofijos doktorato disertacija apie vieną seną Jobo knygos vertimą (Translationis antiquae arabicae libri Jobi quae supersunt ex apographo codicis Musei Britannici nunc primum edidit atque illustravit) ir jo 1874 m. teologijos licenciato taip pat lotyniškai parašyta disertacija apie Jahvę ir Molochą (Jahve et Moloch sive de ratione inter deum Israelitarum et Molochum intercedente). Į jų tarpą tenka dar 1872 m. darbas: „Eulogius und Alvar. Ein Abschnitt spanischer Kirchengeschichte aus der Zeit der Maurenherrschaft". Ir šis bažnytinės istorijos skyrelis stovi artimesniame santyky su semitų religijos istorija tąja prasme, kad jame tyrinėjama krikščionybės susidūrimas su islamu.

Tolesnių jo darbų aibei apžvelgti ir juose orientuotis padeda jo ketvertas didžiųjų veikalų, kurie yra tartum kaip kokios jo mokslinio darbo stotys. Jų tat pirmiausia ir pažiūrėsime.

1876 m. išeina 1-ji, 1878—2-ji dalis jo „Studien zur semitischen Religionsgeschichte", kurios vienu kirčiu išgarsina jo vardą už jo šalies ribų. Tai yra rinkinys studijų, kurių kiekviena sudaro pilnatį ir kurios Senojo Įstatymo religiją įstato į kitų semitiškų religijų rėmus ir stengiasi iš jų suprasti jos atskirus reiškinius. Visų šių studijų čia suminėti neleidžia vietos stoka. Kaipo sudariusi epochą, paminėtina ypač 2-sios dalies studija apie šventumo sąvoką Senajame Įstatyme ir apie semitų šventuosius vandenis, medžius bei aukštumas ir k.

1878 m. buvo išėjusios dar kitos knygos, turėjusios padaryt revoliuciją S. Įstatymo moksle, susyk įgijusios daug šalininkų ir pirmon vieton iškišusios literatinės kritikos klausimus: tai Wellhausen'o Prolegomenos. Su tais, kurie stojo prieš Velhauzeną, k. a. Dillmann, Delitzsch, Köhler, Kittel ir k. ėjo ir Baudissinas. Po ilgo pagrindingo prisirengimo 1889 m. išėjo jo „Die Geschichte des altestamentlichen Priestertums untersucht". Nors Velhauzeno vardas čia tik retai suminėtas, betgi visa knyga nukreipta prieš anąjį. Velhauzenas į šį puolimą net neatsiliepė, kaip kad ir iš visa jis to nemėgdavo daryti, o su Baudissinu ginčytis stojo tik velhauzininkas olandas Abr. Kuenen'as (Teolog. Tijschrift'e), kuris nors pasiliko su savo nuomone, tačiau negalėjo nepripažint Baudissiną esant labai rimtą priešininką. Šiandien Senojo Įstatymo tyrinėtojai jau yra daug kuklesni, ir problemų taip revolucioniškai nesprendžia [1]).

Intensivus kritiškais Pentateucho klausimais užsiėmimas privedė B-ą arčiau prie įvado klausimų, ir kaip vaisius jo ilgų metų studijų šiąja kryptimi pasirodė jo 1901 m. išėjęs darbas „Einleitung in die Bücher des Alten Testamentes". Pasak Sellin'ą, nėra išvisa antros tokios knygos, kuri geriau įvestų į atskirų Senojo Įstatymo raštų turinį ir savumą,

[1]) Kaip velhauzionizmas šiandien yra atslūgęs, galima būtų sakyt ir visai sudužęs, skaityk apie tai Soterą I (1924) 118—120.

kuri giliau analizuotų. Konservativus autoriaus požvilgis šioj knygoj dar kartą pasireiškia jo pažiūroj į Pentateucho kilmę laike, paskui taip pat del poezinių raštų, kuriuos jis, skirdamasis nuo didumos savo kolegų, ima gera dalimi kilus prieš ištrėmimo laikus. Šitokį sprendimą, kai del atskirų psalmių rinkinių ir Salamono patarlių, šių dienų kritika ir vėl patvirtina.

Atlikęs sakytąją literatūros-istorinį didelį darbą, B. vėl grįžo į savo pirmąją ir tikrąją meilę, į religijos istorinius darbus. Ir 1911 m. išeina jo ketvirtasis monumentalus kurinys: „Adonis und Esmun. Eine Untersuchung zur Geschichte des Glaubens an Auferstehungsgötter und an Heilgötter“ [1]). Čia surinkta viskas, kokių tik įvaizdų apie Adonį ir Esmuną (o taip pat Tammucą, Ozirį, Attį) būta semitizme. O veikalo tikrasis tikslas— tai išaiškinimas šių dievų reikšmės, kokios jų turėta Senojo Įstatymo religijai. Ir čia B. prieina reikšmingų, naujų rezultatų: Senojo Įstatymo mintis apie prisikėlimą iš numirusiųjų savo šaknis turinti ne Zarathustros religijoj, kaip tai dar ir dabar beveik visi mano, bet toji mintis, kaip eina iš Oz. 6, 2 ir Ezek. 37, izraelio žemėj yra jau buvusi daug senesnė ir savo šaknis turinti hebrajų religijos susisiekime su kanaanių Adonio tikėjimu. Bet B. eina ir toliau, aiškindamas kitų Senojo Įstatymo religijos sąvokų bei įvaizdų kilmę. Taip, antai, jis pirmu kart giliai ištiria įvaizdą apie Jahvę kaip gelbėtoją iš ligos ir mirties, ir apie Jahvę kaip gyvąjį Dievą; ir taip pat čia jis prieina mintį, kad sakytoji Senojo Įstatymo mintis yra išėjus iš ten, kur hebrajų tikėjimas į Dievą susiliete su kanaanių įvaizdais apie mirtį nugalinčius vegetacijos ir gydymo dievus, ir kad todel, skirtingai nuo naikinančio iškilnaus Dievo senmoziniame tikėjime, Jahvės, kaip išvaduojančio gydomojo dievo, charakteris yra gimęs iš dviejų veiksnių draugės veikimo. Sellin'o manymu, B-o nuopelnas nesumažėsiąs, nors ir tolesniais darbais būtų gauta, kad dievybės gydymo įvaizdas nebūtinai turi remtis kanaanių kultūra arba kad Dievo gyvybės sąvoka savo šaknis turinti kur kitur, kaip refleksijoj apie vegetaciją.

Šie tat yra ketvertas monumentalių nabašninko veikalų, kurie dar ilgai ilgai palaikys jo vardą gyvą semitistų tarpe. Tačiau kad baigtume su stambiausiais jo veikalais, sustokime dar ir prie penktojo, paties paskutiniojo iš visų jo darbų, kuriuo jis norėjo visam savo darbui uždėti tartum karūną. Šio veikalo jam jau nebuvo lemta pamatyt atspausdinto, betgi rašyt jį buvo jis patsai baigęs iki galo. Tai yra milžiniškas veikalas apie Κύριος kaip Dievo vardą judaizme ir jo vietą religijos istorijoj: Kyrios als Gottesname im Judentum und seine Stelle in der Religionsgeschichte“. Veikalo trys dalys: 1) Dievo vardo κύριος vartojimas Septuagintoj, 2) Dievo vardo κύριος kilmė Septuagintoj, 3) Dievo vardas κύριος Septuagintoj ir Dievo sąvokos plėtotė semitiškų tautų religijose. Pirmose dviejose dalyse, išsemamai sunaudojant visus Dievo vardus graikiškame ir hebraiškame tekstuose, parodoma, jog žodis *'adonāj* „Viešpats“, nebetariamam (del pagarbos) Dievo vardui *jhwh* atstoti, nebuvo pavyzdys Septuagintai pavartoti žodį κύριος, kaip bendrai manoma, bet jog, atvirkščiai, pasiremiant šiuo κύριος, maždaug krikščioniškos gadynės pradžioj, skaitant Šventąjį Raštą

---

[1]) Prie šio veikalo eina dar dvejetas papildų: studija „Adonis in der Unterwelt“ (G. Heinrici-Festschrift, 1914) ir straipsnis „Adonis“ (ZDMG 1916), kuriame atmetama Kretschmer'io pažiūra Adonio vardą esant graikišką.

sinagogose, ir pradėta vartot *'ᵃdonāj*, kuris žodis, pakeisdamas senąjį *jhwh*, ir įsibrovė daugely vietų į tekstą; šiam tikrinvardžiui *'ᵃdonāj* „Viešpats" kilti dar padėjęs buvimas seno šauksmininko *'ᵃdonāj* „mano Viešpatie". — Trečioje daly, sutraukiant milžiniškai daug medžiagos iš semitiškų dievų vardų ir teoforiškų žmonių tikrinių vardų, Septuagintos κύριος ir jo sukeltas masoterinio teksto *'ᵃdonāj* mezgami arčiau ir parodoma, jog abu žodžiu, būdamu paskutiniai plėtotės nariai, reiškia semitiškos Dievo sąvokos plėtotės kvintesenciją, vienas specifiškai helenistišku pavidalu, kitas specifiškai žydišku atspalviu. — Šis darbas ir savo išviršiniu didumu praneša kitus Baudissino darbus: tai bus nemažiau kaip 120 lankų did. 8° veikalas! Jis jau pradėjęs eit atskirais leidiniais (Töpelmann, Giessen), leidžiamas B-o mokinio prof. Otto Eissfeldt'o. Negali būt abejojimo, jog iš šio veikalo „nežiūrint principinių priešingumų Baudissinui, privalo tikėtis vertingų dalykų taip pat ir katalikų egzegezė" [1]. Tas pat, manau, lygiai dera pasakyt ir apie visus kitus jo veikalus.

Tai toki patys stambieji B-o darbai. O kiek šių didžiųjų stulpų tarpuose priklota savo išviršine išvaizda smulkesnių, bet šiaip lygiai gilių straipsnių enciklopedijoms (Herzog'o-Hauck'o Realenzyklopädie für protest. Theologie und Kirche, Hastings'o Dictionary of the Bible ir k.), recenzijų, pirmoj eilėj kritikos žurnalams „Theologische Literaturzeitung" ir „Deutsche Literaturzeitung" (DLZ), paskui šiaip studijos žurnaluose, kaip „Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft (ZDMG), „Archiv für Religionswissenschaft" (ARW) ir k. Jo akademinių kalbų paminėtinos: „Die altestamentliche Wissenschaft und die Religionsgeschichte" (rektorato kalba 1912 m., esanti kaip koks jo testamentas), „Nationalismus und Universalismus" (1913), „Die alttestamentliche Religion und die Armen" (1912).

Kaip pradžioj pažymėjome ir kaip iš didžiųjų veikalų apžvalgos matėme, B-o didžiausioji darbo sritis buvo izraelitų-žydų ir visų semitų tautų religija. Betgi kas, kaip jis, taip plačiai siekė aplink save dirbdamas šiose srityse, tai negalėjo nepaliesti ir kaimynų. Iš tikrųjų, jo daug yra paliesta ir įdirbta pirmoj eilėj ypač graikų religijos. Savo recenzijose jis recenzavo ne tik savo artimosios srities darbus, bet ir Tielė's, ir F. Makso Müller'io, ir Réville'io, ir Lippert'o, ir Frazer'io veikalus, vadinasi, leisdamasis į plačiausius visuotinojo religijų mokslo laukus, ir todel nėra perdėjimas, kai pradžioj pavadinome jį universaliu religijų istorininku. Iš bendrųjų šio mokslo klausimų jis ypač dažnai paliesdavo religiją ir religijų pradžią. Toji pradžia, jo manymu, esanti tamsumoj, ir paliekanti istoriniam tyrinėjimui neprieinama. Tuleriopose teorijose apie religijos kilmę, kurios per pusšimtį B-o mokslinio darbo metų laiko pasirodė viena kitą pakeisdamos, k. a., fetišizmas, animizmas, totemizmas ir k. jis visur tarėsi galint rasti tiesos grūdelį, bet ne klausimo išsprendimą. Šios teorijos neįstengiančios atsakyt religijos kilmės klausimo, todel ir jos religijos istorijai ne taip jau esančios svarbios, kaip daugelio manoma. Tačiau jis ir pirminio apreiškimo bei pirminio monoteizmo taip pat nepriėmė [2]). Vis delto dabartinis Baudissino papėdininkas Berlino universitete, taip pat labai įžymus Senojo Įstaty-

[1]) Theologische Revue 1926, 419.

[2]) Plg. „Zur Geschichte des Monotheismus bei semitischen Völkern" DLZ 1914, 5—13.

mo mokslo tyrinėtojas, prof. E. Sellin'as, savo pirmatakui paminėti pasakytoj tuoj po laidotuvių viešojoj atminimo kalboj, rado galimumo iškelti, jog per visus Baudissino tyrinėjimus einanti viena visai aiški linija nuo jo darbų pradžios iki pabaigos. Linijos pradžioj 1876 m. jo pasakyta: „Asiriologijos daviniai vis daugiau patvirtina, jog izraelitų religija, nors ir naujo, jai vienai savito principo jėga, yra išaugusi iš bendrųjų semitizmo pažiūrų. Senojo Įstatymo teologijos vyriausias uždavinys ateity bus išdėstyt ir pasvarstyt susilietimo punktus ir skirtumus tarp izraelitizmo ir semitizmo". Ir tam visai atatinkąs žodis jo paskutinėj didžiojoj publikacijoj (1911 m.), kame linija vedama toliau: „Galimumas rekonstruot hebrajų religijos seniausią lytį remiasi išskyrimu kanaaniškų elementų iš Senojo Įstatymo pažiūrų. Kiek man rodosi, vis daugiau išeis aikštėn, jog Izraelio religijos senįstatymiška plėtotė, kaip ji vyksta pranašų pamoksluose, savo pradžios punktu ir fundamentu turi seniausias hebrajų religijos lytis prieš jiems susisiekiant su kanaaniais". Jis per visą savo ilgą mokslininko gyvenimą, nelengviai rungdamasis, ir stengęsis darbu prieit prie tų savotiškųjų religijos lyčių, išskirdamas kanaaniškąsias religijos lytis. Bet jau paskutiniojo pusantradešimčio jo darbai (aukščiau paminėtieji darbai po „Adonio ir Esmuno", ir tarp jų dar puikus straipsnis „Gott Schauen in der alttestamentlichen Religion" ARW) parodę, kad jo toj vietoj nenorėta pasilikt, bet kad stengtasi į Senojo Įstatymo tyrinėjimo aukščiausią tikslą,— iškelt aikštėn specifišką Senojo Įstatymo tikėjimą į Dievą, kurio tikėjimo paskutiniosios šaknys yra įleistos anapus visokios religijų istorijos.

Baigdamas savo kalbą, po Baudissino, kaip žmogaus, atvaizdu Sellin'as padeda žodžius: „Palaiminti tyros širdies, nes jie Dievą regės".

Naudotoji Selin'o kalba vadinasi: „Wolf Wilhelm Graf v. Baudissin. Gedächtnisrede von E. Sellin. 1926. Töpelmann, Giessen. Plačiau Baudissino gyvenimo darbą analizuoja, smulkiau nagrinėdamas visus jo veikalus, O. Eissfeldt'as savame paminėjime: "Vom Lebenswerk eines Religionshistorikers" ZDMG 1926, 89—128, kame pridėtos ir biografinės žinios. Visų Baudissino veikalų sąrašą yra sustatęs tas pats Eissfeldt'as B o 70 metų amžiaus sukaktuvėms (1917. IX. 26) paminėti jo mokinių ir kolegų išleistame rinkiny: „Abhandlungen zur semitischen Religionskunde und Sprachwissenschaft" hrsgb. von W. Frankenberg und Fr. Küchler (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft. 33). Papildomąjį sąrašą nuo to laiko iki B-o gyvenimo galo Eissfeldt'as pridėjo gale aukščiau sakytojo paminėjimo ZDMG 1926. 128—130. Į šią literatūrą ir pasiunčiame visus, norinčius plačiau susipažinti su Baudissino asmeniu, jo veikalų gausybe ir jo darbo dvasia.

Paul-François Foucart,

įžymus prancūzų archeologas ir helenistas, pasimirė 1926 m. gegužės mėn. vidury, sulaukęs beveik 90 metų amžiaus. Išėjęs École Normale, jis buvo pasiųstas į Prancūzų Mokyklą Atėnuose ir ten dirbo Delfų kasinėjimuose. Nuo 1863 m. jis rinko ir skelbė iki tol nebuvusius paskelbtus užrašus (Inscriptions inédits). Vėliau (1878—1890) patsai buvo pakviestas vesti sakytąją didelę prancūzų mokslo įstaigą Atėnuose (École Française d'Athènes); paskui tapo Collége de France profesorium. Iš jo daugelio darbų čia suminėsime tuos, kurie daugiau ar mažiau liečia helenizmo religijos sritį. Toki yra: „Mémoire zur l'affranchissement des esclaves par forme de vente à une divinité (1867); Des Associations religieuses chez les Grecs (1873); Les Empereurs ro-

mains initiés aux mystéres d'Eleusis (1893); Recherches sur l'origine de la na ture des mystères d'Eleusis (1895); Les Grands Mystères d'Eleusis (1900); Le Culte de Dionysos en Attique (1904); Les Drames sacrées d'Eleusis (1912); Les Mystères d'Eleusis (1914). Le culte des héros chez les Grecs, Revue critique 1920. — Taigi, jo veikalai yra pagrindingi ypač Eleuzies misterijoms pažinti.

Bernhard Schäfer,

įžymus katalikų biblininkas, buvęs Vienos universiteto profesorius, pasimirė 1926. VI. 22 Beuron'e, eidamas 85-sius savo amžiaus metus. Gimęs 1841. I. 26 Stetten'e ir išėjęs gimnaziją, teologijos studijas ėjo Tübingene ir Freiburge. 1866 m. įšventintas kunigu, profesoriavo įvairiose aukštesnėse dvasinėse įstaigose. 1876 m. tapo Senojo Įstatymo biblinių studijų profesorium Teologijos-Filosofijos Akademijoj Münstery. 1892 m. keliavo į Palestiną, 1893 m. pakviestas Vienos universitetan ir 1904 m. emeritavosi.

Prof. Schäfer'is, ypač jaunesniaisiais savo metais, apsčiai pasidarbavo ir plunksna. Iš jo veikalų čia paminėsime: Neue Untersuchungen über das Buch Koheleth (1870; premijuotas darbas); Das hohe Lied (1876); Die religiösen Altertümer der Bibel (1878; 2-jo leidimo [1891] antraštė: „Die religiösen sowie die wichtigsten häuslichen und politischen Altertümer der Bibel"; 1893 m. išversta vengrų kalba); Bibel und Wissenschaft (iš straipsnių laikrašty „Katholik" 1878—1880 m.; jų dalys 1892 m. išėjo ir prancūzų kalba); Das Diluvium in der Bibel (1883); Das Diluvium in der Geologie (1883); Das Diluvium in der Tradition der Völker (1883). — Rašė taip pat Naujojo Įstatymo bibliniais klausimais ir praktiškosios teologijos (liturgijos) srity.

Buvo pradėjęs dar leisti (1901) Komentorių Senajam ir Naujajam Įstatymui (Kurzgefasstes wissenschaftliches Kommentar zu den heiligen Schriften des Alten und Neuen Testamentes), kurio pabaigos tačiau jis nebesulaukė. — Didelė pagarba, kurios jam rodyta Bažnyčios sferose, buvo pareikšta paskiriant jį popiežiaus Biblinės Komisijos konsultorium (1903). (Šios žinios apie nabašninką paimtos iš prof. J. Döller'io paminėjimo Vienos Universiteto apyskaitoj 1926/27 m. 62 p.).

Edouard Naville,

įžymus egiptologas, senesnės egiptologų generacijos tipingas atstovas, Genevos universiteto profesorius emeritas, pasimirė 1926. X. 17, eidamas 88-sius savo amžiaus metus. Gimęs 1844. VI. 14 griežtų evangelikų įžymioj giminėj, mokėsi King's College Londone ir nuo to laiko įgijo daug simpatijų Anglijai ir visam, kas angliška. Šios simpatijos paliko būdingos ir visam jo gyvenimui. Todel ir jo daugelis raštų parašyti angliškai. Paskiau atvyko į Bonn'ą ir čia studijavo egiptologiją vadovaujamas Lepsiaus. Egypt Exploration Fund'o pavedamas, tai vienas, tai kitų padedamas, aštuoniasdešimtųjų metų pradžioj pradėjo archeologinius kasinėjimus įvairiose Egipto vietose (Bubastis, Deir el-Bahari, Pithom, Abydos). 1891 m. buvo paskirtas

egiptologijos profesorium Genevos universitete. — Iš jo gausingų kastuvu ir plunksna atliktų darbų čia paminėsime tik vieną kitą tų, kurie liečia Egipto ir Senojo Įstatymo religijos istoriją.

Reikšmingiausi Naville'io archeologiniai kasinėjimai buvo atlikti toj vietoj, kur buvo manyta buvus Biblijoj suminėtą Pithom'o miestą žydams esant Egipte, ir ant kelio, kuriuo manyta žydus ėjus iš Egipto. Mat, tuo metu šie klausimai visus labiausiai domino. Savo pažiūras šiais klausimais N. išdėstė veikale: The store-city of Pithom and the route of Exodus (1885). Šiandien jo pažiūros nebepalaikomos visų taip, kaip anuomet. Kad žydų iš Egipto išėjimas atitenka į faraono Meneftos laiką, šiandien nebelaikoma kaip chose jugée; taip pat šiandien modifikuojamos Naville'io pažiūros ir del Exodo kelio [1]). Tačiau anam laikui jo teorijos buvo labai pažangios ir reikšmingos.

Ir šiaip egiptologijoj Naville'į ypač domino Egipto kultūros religinis šonas: bene patsai pirmutinis jo veikalų tai: La litanie du soleil, inscriptions dans les tombeaux des rois à Thèbes (1875); Berlino Mokslų Akademijos remiamas jis pagamina pirmąjį kritišką išleidimą egiptiečių „Negyvėlių knygos“: Das ägyptiche Todtenbuch der 18-20 Dynastie (3 tomai, Berlin 1886); parašė ir egiptiečių religijos vadovėlį: La religion des anciens Égyptiens (Paris 1906); plačiau kaip kuris kitas aprašė pagarsėjusią Amenofio IV religinę reformą ar revoliuciją: La revolution religieuse à la fin de la XVIII^e Dynastie égyptienne [2]).

Senojo Įstatymo mokslo srity N. daug rašė Pentateucho klausimais. Čia jis laikėsi kraštutinio konservatizmo požvilgio, Mozę tarydamas visų Pentateucho knygų autorium ir pliekdamas vadinamąjį šių dienų „aukštąjį kriticizmą“, kuris jam tėra „une création absolument artificielle, un vaste réseau d'hypothèses n'ayant qu'une base tout à fait subjective“ [3]); o šio kriticizmo metodą jis laikė esant vokišku padaru („essentiellement germanique“ [4]). To kriticizmo pamatus išgriauti turėjo padėt ir nauja Naville'io hipotezė apie senųjų Biblijos knygų pirminį raštą ir jų pavidalą: visi Biblijos raštai, kuriuos parašė Mozė ir kiti hebrajų rašytojai laikais prieš Salamoną, buvę pradžioj parašyti ne hebrajų kalba, kuri tuomet dar nebuvusi rašomoji kalba, bet tik liaudies dialektas, nelaikytas tinkamu įstatymams ir Dievo žodžiams reikšti; kalbamieji raštai buvę parašyti „visuotinąja Rytų rašomąja kalba“, būtent, babiloniškąja kalba ir dantyraščiu, ir tik vėliau, kai Salamono laikais izraelitai iš fenikiečių jau buvę išmokę rašto ir abecelę pritaikę savai kalbai, šventieji raštai buvę „išversti“ į hebrajų kalbą. O kai del pavidalo,

---

[1]) Patsai Naville'is prie Exodo kelio grįžo dar straipsny: The Geography of Exodus. Journal of Egyptian Archaeology (London) X (1924), 18—39.

[2]) Žurnale Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses 1924, 237—313.

[3]) La Haute Critique dans le Pentateuque. Réponse à M. le Pr. fesseur Humbert. Paris-Neuchatel 1921, 29. Bene ši pati knyga išversta ir angliškai: The Higher Criticism in relation to the Pentateuch, Ed nburgh 1923.

[4]) T. p. 27 p. Jis, rods, smarkiai polemizavo ir su vokiečių egiptologais egiptiečių kalbos kilmės ir charakterio klausimu. Paskutiniam jo veikalui šioj srity — L'Evolution de la langue égyptienne et les langues semitiques. Paris 1920 — vokiečių recenzentai prikišo ignoravimą visų egiptologijos laimėjimų per paskutiniuosius ketvertą dešimtų metų (žiūr. Orientali tische Literaturzeitung 1922, 100 ss.).

tai Mozė rašęs ne ištisines knygas, bet atskiras lenteles, kuriuo būdu esą išaiškintini pakartojimai ir susisluoksniavimai. Šiokią savo teoriją N. pirmiausia paskelbė pranešime: La Découverte de la Loi sous le roi Josias[1]), o paskui, nors Ed. König'as šiokią pažiūrą buvo vykusiai išgriovęs[2]), ją dar dėstė knygose: Archeology of the Old Testament[3]). Vokiečių kritikai tik pagailėjo, kaip egiptologas čia leidosi į tokią sritį, kuriai įvalioti jam trūkę reikiamo problemų pažinimo[4]). Ir katalikas L. Dürr'as[5]) pasisakė negalįs sekti paskui savotišką Naville'io egzegezę. Naville'io pažiūras į Mozę ir Genezies knygas, išmėtytas įvairiuose žurnaluose ir monografijose maždaug iki 1920 m., dėsto E. Doumergue[6]).

Greta įvairių smulkesnių egiptologijos dalykėlių įvairiuose žurnaluose, nabašninkas ir pačiais paskiausiais savo amžiaus metais nesustojo gvildenęs taip pat ir Pentateucho problemų. Ir negalima nepasistebėt jo įsitikinimu, kai jis, gindamas Pentateucho mozaiškumą, su tokiu savo nusistatymu eina į visokio krypsnio žurnalus[7]) arba pareiškia: „Je persiste à soutenir cette ‚absurdité': la mosaisté du Pentateuque"[8]). Ir jau prieš pat mirtį dar pasirodo jo straipsnis apie Genezies 17-jį skyrių[9]), baigiamas pažymėtinais žodžiais: „Si la Genèse n'est pas la charte de l' alliance de Yahveh avec Abram et sa descendance, établissant que Yahveh sera son Dieu à perpetuité, c'est un livre qui n'a pas de raison d'être et dont on ne sait pas à qui il s'adresse".

Turėjo daugel garbės pažymėjimų suteiktų Britanijos ir kitų šalių. Buvo Prancūzų Instituto narys. Karo metu pirmininkavo Raudonojo Kryžiaus Centraliniam Komitetui Genevoj.

Jo moksliniam darbui dirbti jam dideliausiai padėdavusi jo atsidavusi žmona (iš namų de Pourtalés), kopijuodama parašus, jungdama draugėn monumentų gabalus ir panašiais darbais; jos žinios egiptologijoj buvusios įžymios, ir jis visuomet pabrėždavęs jos pagalbos reikšmę savo moksliniam darbui[10]).

(Nekrologų tęsinys kitame numery).

---

[1]) Une in'erpretation égyptienne d'un texte biblique. Extrait des memoires de l'Academie des Inscriptions et Belles-Lettres, tome 38, 2e partie. Paris 1910.

[2]) Studijoj: Die babylonische Schrift und Sprache und die Originalgestalt des hebräischen Schriftums, Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft 64 (1910) 715 ss.

[3]) Was the Old Testament written in Hebrew? London 1913. Prancūziškas vertimas: Archéologie de l' Ancien Testament. L' Ancien Testament a-t-il été écrit en Hebreu? Paris-Neuchatel 1914.

[4]) Žiūr. W. Nowack'o recenziją Theologische Literaturzeitung 1916, 99 s. ir M. Löhr'o t. p. 1915, 140.

[5]) Theologische Revue 1923, 153 s., recenzuodamas jau cituotąjį Naville'io veikalą „La Haute Critique etc".

[6]) Moïse et la Genèse d'après les travaux de M. le professeur Ed. Naville (sprendžiu iš paminėjimo žurnale Revue de Théologie et de Philosophie 1920 m).

[7]) K. a., Les deux noms de dieu dans la Genèse, Revue d'histoire des religions 1917; La composition et les sources de la Genèse t. p. 1918; La Loi de Moïse, Revue de Théologie et de Philosophie 1920; The 7th chapter of Genesis, Expository Times 35, 1923/24; The historical Method in the study of the Old Testament, Princenton Theological Review 1924, 353—76.

[8]) La Haute Critique 15 pagal Dürr'o recenziją Theol. Revue 1924, 153.

[9]) Le XVII chapitre de la Genèse, Zeitschrift für altest. Wissenschaft 1926, 135—145.

[10]) H. R. Hall'o nekrologas savaitrašty „Nature" 1926, 704.

„Šviesos“ spaustuvė, Kaunas, Jakšto gatvė, Nr. 2 Tel. 20-95.